

Autenticidad reflexiva

El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico



FILOSOFÍA

La balsa de la Medusa
Filosofía



Autenticidad reflexiva
El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico

Traducción de
Pedro A. Medina Reinón

Alessandro Ferrara

Autenticidad reflexiva

El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico



La balsa de la Medusa, 126

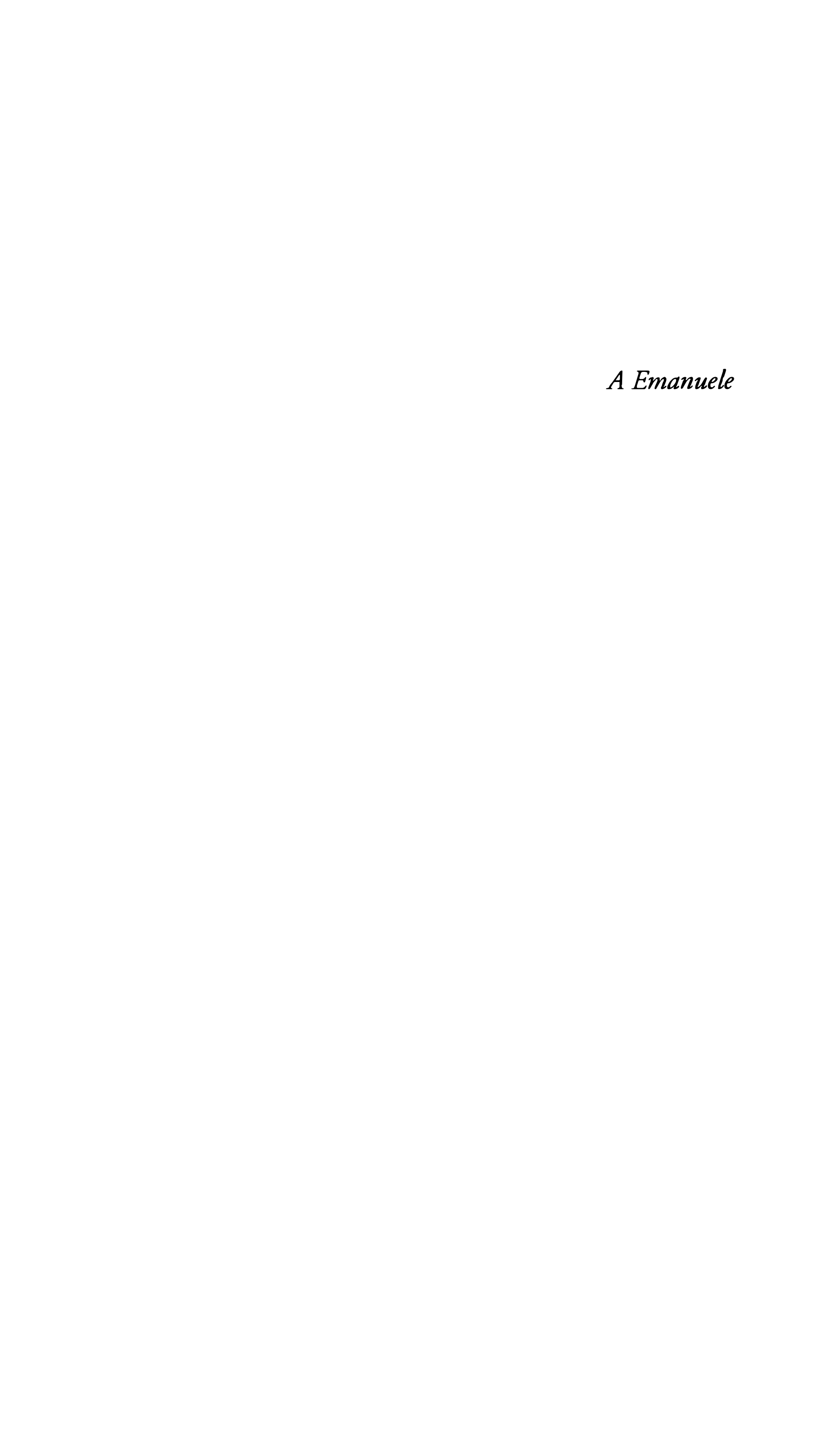
Colección dirigida por
Valeriano Bozal

Filosofía, serie dirigida por
Francisca Pérez Carreño

Título original: *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*

Tomás Bretón, 55, 28045 Madrid
ISBN: 84-7774-626-5
Depósito legal: M-18.920-2002
www.visordis.es

Visor Fotocomposición
Impreso en España - *Printed in Spain*
Gráficas Rógar, S.A.
Navalcarnero (Madrid)



A Emanuele

Índice

Prólogo a la edición inglesa

Llegados ya al final del siglo XX, parece evidente que los desarrollos filosóficos de la primera mitad del siglo designados con el nombre de «giro lingüístico» han abierto fracturas difícilmente sanables en nuestra comprensión de la validez, fracturas a las que al menos no parece posible encontrar remedio a través de una simple restauración de aquellos medios filosóficos que han demostrado ser parte del problema. Cualquier concepción de la validez teórica o de la validez en sentido normativo que aspire a ser coherente con el giro lingüístico deberá prescindir de ahora en adelante de la pretensión de justificarse sobre la base de descripciones, no obstante mínimas o meramente formales, de una realidad «verdadera» anterior a nuestras observaciones o interpretaciones; se trate de la realidad constituida por el sujeto desde una direccionalidad de la historia, desde la percepción o desde las presuposiciones de la argumentación. Es preciso elaborar un modo nuevo de explicar lo que puede significar para nuestras aserciones ser verdaderas y para nuestras normas ser justas, incluso como un modo nuevo que muestre la mejor manera de explicar estas cosas respecto a otros modos posibles.

Desde principios de los años ochenta he trabajado en la idea de que la noción normativa de *autenticidad*, inicialmente surgida como núcleo central de una de las tradiciones éticas del Occidente moderno, posee una particular re-

levancia al final de esta línea de argumentación. En *Modernidad y autenticidad*, escrito a mitad de los años ochenta y publicado en 1989, he intentado hacer explícitos algunos aspectos de dicha relevancia respecto a la evolución del pensamiento ético moderno. Localicé en la «ética de la autenticidad» implícita en el pensamiento de Rousseau el inicio de una línea de pensamiento que gira en torno a la idea de que los requisitos de la autenticidad de una identidad individual –lo que es singularmente indispensable para que un determinado individuo sea él mismo– suministran a la normatividad moral un anclaje mejor del suministrado por los principios generales o por la naturaleza racional del sujeto moral.

En este libro desarrollo más esta idea de fondo y me detengo en algunos aspectos de la tesis por la que una noción de validez en general, y no sólo ética, que quiera ser coherente con el giro lingüístico es entendida de algún modo como ligada a la autenticidad de una identidad individual, colectiva o simbólica. En el decenio que separa los dos libros el contexto intelectual de fondo, sin embargo, ha sufrido transformaciones interesantes. La noción de autenticidad ya no es usada en clave predominantemente existencialista o como clave simbólica para comprender o representar el perfil de un clima moral caracterizado por una acentuación unilateral de la autorrealización, de la intimidad, de lo privado y del escepticismo en referencia a todos los valores que trascienden el Yo; todavía ocurría así, en cambio, en el ámbito de la corriente de estudios sobre la cultura contemporánea de los que son o han sido exponentes de primer plano Christopher Lasch, Richard Sennett, Robert Bellah, Daniel Bell, David Riesman, Philip Rieff y muchos otros, una corriente crítica cuyas dificultades internas he intentado ilustrar en *Modernidad y autenticidad*. Por ejemplo, la genealogía de la ética de la autenticidad ha sido reconstruida recientemente por Charles Taylor a lo largo de

líneas bastante similares a las que he seguido en mi texto, y alguna versión del concepto de autenticidad ha encontrado finalmente un lugar sistemático en la obra de Jürgen Habermas bajo el título de *Das Ethische* (Lo ético). Sin embargo, ninguna de estas reconstrucciones, de algún modo más favorables y abiertas, de la actualidad del concepto de autenticidad acogen un aspecto a mi parecer de crucial importancia: la relación que subsiste entre la noción normativa de autenticidad y un *nuevo concepto de validez* basado en el juicio reflexionante y potencialmente capaz de poner en acción una verdadera reconciliación del universalismo con el «hecho del pluralismo» – no simplemente con el pluralismo de las concepciones comprensivas del bien que John Rawls tiene en mente, sino, en un sentido más amplio, con aquel pluralismo de culturas, de tradiciones, de culturas políticas, de paradigmas científicos y de juegos de lenguaje que encuentra su punto de origen en el giro lingüístico.

El nexo de autenticidad y validez está, por tanto, en el centro de este trabajo. Busco explicitarlo de tres modos. En primer lugar, quiero reconstruir el contexto filosófico dentro del que ha tenido origen y ha adquirido su significado. En segundo lugar, reviso algunas ilustres concepciones de la validez que se basan en el juicio más que en principios, como la noción aristotélica de *phronesis* y la kantiana de *juicio reflexionante*. Mi intento no es, sin embargo, de naturaleza filológica. Más bien, mi revisión aspira a encontrar algunos elementos de aquellas concepciones que todavía puedan ser parte de una noción postmetafísica de juicio.

Para que el juicio sobre la autenticidad de las identidades pueda funcionar y darnos resultados que, a su vez, posean validez más allá de su contexto de origen, debemos presuponer que algún equivalente de eso que Kant identificaba como *sensus communis* permite a personas diversamente situadas comunicar sus valoraciones en torno al estado de las identidades en cuestión. Este equivalente postmetafísico del *sensus*

communis de Kant lo he descubierto en un léxico, sacado de una reconstrucción de la idea de realización implícita en la teoría psicoanalítica, que está a título de hipótesis suficientemente diferenciado como para permitirnos articular concepciones e interpretaciones diversas de la autenticidad de identidades de distinto tipo, desde las identidades individuales a las identidades colectivas y simbólicas.

En tercer lugar, la concepción de la autenticidad de la validez plantea implícitamente una pretensión de validez que requiere aclaración y justificación en términos también ellos coherentes con los asuntos postmetafísicos que heredamos del giro lingüístico. Una aclaración de este tipo nos impone, a su vez, volver a pensar en el proyecto de la modernidad y una reflexivización radical de la concepción de la autenticidad de la validez; en el capítulo 8, «la autenticidad reflexiva» (*reflective*) se revelará también como «metarreflexiva» (*reflexive*) en cuanto que se justifica como la concepción de validez que es más auténtico que mantengamos.

Durante mucho tiempo he sostenido que uno de los terrenos sobre el que la concepción de la autenticidad de la validez puede mostrar la propia fecundidad fuese el dado por el debate en torno a la justicia y a su justificación de forma plural. Sin embargo, ningún capítulo en particular está dedicado a este tema por la simple razón de que, mientras tanto, mi interés ha dado lugar a otro volumen (*Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*) en el que utilizo el marco teórico aquí desarrollado para dar cuenta de las transformaciones sufridas por las teorías liberales de la justicia en los últimos decenios y para elaborar una concepción *judicialista* de la justicia basada en el enfoque de la autenticidad sobre la validez. En cierto sentido, los dos volúmenes trabajan conjuntamente: mientras en *Autenticidad reflexiva* presento mi tesis de fondo en torno a la autenticidad como nuevo «fundamento» para hablar de validez en

términos universalistas-ejemplares, en *Justice and Judgment* intento ofrecer un informe de las implicaciones de semejante concepción de la validez en el ámbito de la filosofía política.

Algunos de los capítulos de este libro han sido publicados en forma de artículos en varias revistas. En la mayor parte de los casos los materiales en cuestión han sufrido profundos reajustes, aunque debo mi sincero agradecimiento a los directores y a los editores de las revistas abajo mencionadas. El capítulo 1 y la primera sección del capítulo 8 han sido publicados como *Authenticity and the Project of Modernity* in «European Journal of Philosophy», vol. 2, n. 3, 1994, pp. 241-273 (y todavía antes como *Intendersi a Babele. Autenticità, phronesis e progetto della modernità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1994). Partes significativas de los capítulos 2 y 3 han sido publicadas con el título *On Phronesis* en «Praxis International», vol. 7, n. 3-4, 1987-1988, pp. 246-267. El capítulo 4 ha sido publicado en su forma actual con pocas variaciones como *Authenticity as a Normative Category*, en «Philosophy and Social Criticism», vol. 23, n. 3, 1997, pp. 77-92. Los capítulos 5 y 6 constituyen una expansión de mi artículo *Postmodern Eudaimonia*, en «Praxis International», vol. 11, n. 4, 1992, pp. 387-411. Algunos de estos materiales, así como los ensayos de los que ha sido extraído el capítulo 7, estaban incluidos en mi libro *L'eudaimonia postmoderna*, publicado en 1993; y estoy muy agradecido al editor Liguori por haberme permitido reutilizarlos aquí.

Durante la larga gestación de este trabajo seguramente he contraído muchas más deudas intelectuales de cuanto pueda reconocer aquí. Entre las instituciones, deseo agradecer a la Fundación Alexander von Humboldt la financiación, en el otoño de 1987, de una estancia de investigación en el Departamento de Filosofía de la J.W. Goethe Universität de Frankfurt durante el que he trabajado en un manuscrito del que después he extraído los capítulos 2 y 3; al Cnr

y a la Comisión para los intercambios culturales entre Italia y Estados Unidos por haber financiado, en el otoño de 1989, un período de cuatro meses transcurrido como Research Associate en el Departamento de Sociología de la Universidad de California, Berkeley, durante el que he elaborado un esbozo sucesivamente incorporado en los capítulos 5 y 6; y a la Society for Phenomenology and Existential Philosophy por haberme invitado a presentar un *paper*, sucesivamente reelaborado en el capítulo 4, al congreso celebrado por la Asociación en la Universidad De Paul de Chicago.

Con ocasión de debates, conferencias y conversaciones personales he sido beneficiado por los comentarios que sobre varias partes del manuscrito han realizado Seyla Benhabib, Richard Bernstein, Franco Cassano, Jean Cohen, Maeve Cooke, Lucio Cortella, Franco Crespi, Maurizio Passerin D'Entrèves, Teun van Dijk, Gianpaolo Ferranti, Jürgen Habermas, Michael Halberstam, Dick Howard, Paolo Jedlowski, Ernesto Laclau, Maria Pia Lara, Charles Larmore, Sebastiano Maffettone, Rudolf Makkreel, Thomas McCarthy, Christoph Menke, Walter Privitera, David Rasmussen, Loredana Sciolla, Carlos Thiebaut, Gabriella Turnaturi y Bernard Williams.

También me siento muy agradecido a los participantes del seminario de Teoría Crítica de Gallarate por haber discutido en su tiempo el volumen *L'eudaimonia postmoderna*, del que el presente libro supone un desarrollo, y en particular a Ferruccio Andolfi, Marina Calloni, Lucio Cortella, Paolo Costa, Virginio Marzocchi e Stefano Petrucciani.

Un agradecimiento especial va por fin a Pieter Duvenage, Axel Honneth y Joel Whitebook por haber leído y comentado extensamente el manuscrito, y a Massimo Rosati por haber acompañado su lento crecimiento con observaciones críticas siempre estimulantes.

Roma, julio 1997

Prólogo a la edición italiana

Este libro es el resultado de una serie de reflexiones que he ido desarrollando desde hace varios años sobre los fundamentos de la validez en la edad de la llamada ausencia de fundamento. Lo que intento hacer es proponer un enfoque universalista sobre las cuestiones normativas, que no caiga presa de las críticas dirigidas desde la filosofía de inspiración postestructuralista, deconstruccionista y postmoderna en general al pensamiento filosófico de la modernidad.

El concepto de «autenticidad reflexiva» es presentado como la llave para acceder a un nuevo tipo de universalismo *ejemplar*, modelado sobre el concepto aristotélico de *phronesis* y sobre el kantiano de *juicio reflexionante* y distinto del más tradicional universalismo *generalizador*: un modelo de universalismo potencialmente capaz de hacer salir el proyecto de la modernidad de los atolladeros en los que, a consecuencia del «giro lingüístico», parece haber encallado. En este sentido *Autenticidad reflexiva* es también un libro en torno a lo que racionalmente puede venir «después», o sea, después de la crítica del fundacionalismo moderno que en una versión o en otra hemos oído articular en estos últimos años de debate filosófico. La ruta que pretendo seguir –revisando Aristóteles, Kant, Hegel y Heidegger, pero también la tradición psicoanalítica, la hermenéutica y la teoría social– se mantiene equidistante tanto del postmoder-

nismo como del universalismo de tipo procesal o formal recientemente propuesto por Habermas. La brújula de tal ruta está constituida por la *Crítica del juicio*, de la que se propone una relectura en clave postmetafísica.

Estoy particularmente orgulloso de que la versión más completa de estas reflexiones –que de forma más parcial y provisional ya habían formado el material de varios artículos en revistas científicas– pueda ahora estar disponible también en un texto en lengua italiana. Deseo agradecer aquí en particular a Salvatore Veca, por haber considerado con atención, incluso sin compartir necesariamente, las razones de este proyecto. Además, estoy agradecido a Patrizia Nanz, por haberlo promovido y sostenido como proyecto editorial, y a Grazia Cassarà por haber seguido con su competencia editorial la realización de este volumen. Por último, debo mi agradecimiento a Massimo Narducci, de la Ibm Italia, por haberme proporcionado una copia del programa de reconocimiento vocal ViaVoice Gold, y a Giovanni Clemente, por haberme facilitado el trabajo de encontrar algunas referencias bibliográficas en italiano.

Parma, 22 de febrero de 1999

1

Autenticidad y validez

Las metáforas sobre Babel abundan en la literatura sobre la cultura contemporánea: Babel como fruto envenenado del moderno politeísmo de los valores, del desconsiderado proyecto de «encontrar un atajo para el cielo» y en último término del enamorarse de sí mismo por parte del Yo moderno. Hay algo que no convence en todo esto. Sobre todo, el hecho de que comiencen a surgir, dentro de aquella situación que cree señalar la imagen de Babel, modos nuevos de afrontar la tarea de formar orientaciones, proyectos, interpretaciones comunes, modos nuevos que implican todos un replanteamiento profundo del universalismo, de la justicia y del proyecto de la modernidad.

Comprendido en este libro está el asunto del cambio cultural que ha recorrido las sociedades industriales avanzadas en el curso de los últimos decenios, que no sólo concierne al estrato superficial de los valores, de las creencias y de los estilos de vida, sino también al núcleo profundo, presente en toda cultura, constituido por los *fundamentos de la validez*. Normas, valores y creencias, así como las teorías científicas y las instituciones políticas, están en continuo cambio. Los *tipos de razones* en nombre de los que dichas entidades simbólicas solicitan nuestro consentimiento o vinculan nuestra conducta cambian, pero con mucha me-

nos frecuencia. Al dicho de Heráclito «Nadie se baña dos veces en el mismo río» podemos objetar, con Wittgenstein, que si por un lado el continuo fluir de la corriente nos lo impide, por otro, el lecho sobre el que fluyen las aguas del río –o sea, los asuntos de fondo, implícitos en una cultura, con respecto a lo que puede ser considerado válido– cambia de posición rara vez. Con más precisión, hasta ahora la cultura occidental ha atravesado sólo *una* transformación tan profunda que afecta no sólo a las formas culturales, a las normas y a los valores, sino también al «lecho» de aquel río de símbolos mediante los que nos referimos a la realidad y reproducimos nuestras formas de vida, un lecho constituido precisamente por lo que llamaré los fundamentos de la validez. Esta transformación es la que abre la edad moderna.

Hoy en Occidente podríamos encontrarnos en medio de otra transformación de alcance similar. La noción de *eudaimonia* o «bien-estar», reformulada como un ideal *normativo* de la *autenticidad*, constituye el centro de este cambio cultural y al mismo tiempo uno de los recorridos a través de los que esa fragmentación del valor que ha provocado la influencia de la metáfora de Babel podría dar lugar a una nueva constelación cultural. Pero para comprender el significado y las implicaciones de esta afirmación de la idea de autenticidad debemos retornar por un instante sobre nuestros pasos y reconstruir el camino que nos ha conducido hasta aquí. Este camino comienza con ese particular modo en el que la modernidad occidental ha conectado racionalidad, subjetividad y validez, hallando sucesivamente encrucijadas que son también específicamente occidentales. Como veremos al final de este libro, sin embargo, la congruencia de nuestra idea actual de validez con este camino posee una relevancia que va mucho más allá del contexto cultural en el que estamos situados. Paradójicamente, el mejor modo de asegurar para nuestra concepción de validez una relevancia que sobrepase el círculo es teniendo nuestra mirada bien dentro de éste.

Se suele decir que la subjetividad es el alma de la modernidad. Así nos lo han enseñado padres fundadores como Descartes, Kant y Hegel, y los innumerables libros de texto que han recorrido sus huellas. Cuando la verdad de las proposiciones y la fuerza normativa de las normas no se piensa ya como deriva de su «corresponder» a un orden inmanente en el mundo, sino que viene enlazada a su conformidad a leyes de la razón inherentes a la mente de un *sujeto* humano, ahí entramos en el territorio moderno. El principio de la libertad subjetiva formulado por Hegel resume esta intuición de forma ejemplar.

Según las concepciones del mundo clásicas y premodernas la validez de normas, proposiciones teóricas en torno a la naturaleza y ordenamientos institucionales descansaba en su capacidad para reflejar un orden objetivo del mundo. Cuando el orden del cosmos suministraba los fundamentos de la validez también la Razón era entendida como *objetiva*, o sea, como Logos. Su objetividad se reproducía en cadena por todas las varias garras del saber. La física era vista como el «espejo de la naturaleza» en un sentido ontológicamente fuerte. A la ética se le atribuía la labor de suministrar prescripciones para la vida buena a partir de intuiciones sobre la naturaleza humana y estas prescripciones no tenían todavía un estatuto diferente del de ser proposiciones verdaderas. La filosofía política intentaba extraer de estas mismas intuiciones, indicaciones respecto al ordenamiento institucional en mayor medida capaz de promover la virtud entre los ciudadanos.

La separación de la cultura occidental de esta concepción de validez –un alejamiento que se abrió camino a través de un proceso tortuoso y lento que conoció numerosos compases de espera y arredramientos durante la Edad Media– alcanzó a cumplirse cuando, al inicio de la

modernidad, la base sobre la que se suponía que se apoyaba la validez del conocimiento y de la conducta práctica coincidió con su ser «racional», es decir, con su satisfacer los requisitos de la racionalidad de un sujeto humano ideal. Estos requisitos de la razón, frecuentemente condensados bajo forma de método o de categorías o de reglas de inferencia lógica, no eran ya concebidas, en este momento, como atributos del Ser, sino como cualidades propias del *sujeto*. Por primera vez la racionalidad de la Razón era entendida como una cualidad intrinseca y totalmente humana. Sin embargo, el portador de tal racionalidad en la primera fase de la modernidad era concebido como un Sujeto abstracto e ideal, «intrínseco» a cualquier individuo humano concreto (Descartes, Kant) o como un «macrosujeto» al que todos los seres humanos pertenecen en cuanto individuos (el Espíritu en Hegel, la especie humana en Marx).

Esta narración del nacimiento de la racionalidad moderna está tan trillada que no tendría ningún interés recorrerla de nuevo, si no fuera por una ambigüedad implícita en ella, evidencia que puede ayudarnos a comprender dónde y cómo nos situamos nosotros, contemporáneos, respecto a la modernidad. La ambigüedad reside en la noción de subjetividad. La cualidad subjetiva de la forma moderna de racionalidad era subjetiva en un sentido bastante peculiar. De hecho, la razón subjetivada de la primera modernidad continuaba siendo en cierto sentido objetiva. Como el Logos clásico, también continuaba siendo un estándar transubjetivo de validez de alcance supraindividual. Los criterios para valorar la verdad de las proposiciones y la exactitud de las acciones seguían siendo de algún modo *externos* al individuo. La racionalidad no era ya objetiva en el sentido de reflejar un orden del cosmos, pero era todavía objetiva en el sentido de ser igualmente independiente de la opinión común y del juicio personal como lo era el dis-

curso filosófico de la antigüedad[1]. Todavía hoy la herencia de la noción de razón de la temprana modernidad es tan vital que para muchos seres racionales quiere decir ser imparciales, donde ser «imparciales» quiere decir no ser «subjetivos». Desde el inicio este concepto de racionalidad ha mostrado grietas y ha demostrado ser más bien inestable. La obra de Rousseau, por ejemplo, ofrece un testimonio de esta incertidumbre que desde los albores de la modernidad ha acompañado la concepción moderna de los fundamentos, al menos en el campo de la moral.

Además, mientras la más temprana modernidad en general da por descontado que el tipo de subjetividad capaz de proveer fundamentos de la validez es la propia del sujeto *autónomo*, hoy la noción misma de *sujeto autónomo* se ha vuelto discutible. Sus dos componentes –en primer lugar la noción de sujeto, pero también, incluso en menor medida, la de autonomía entendida *como autolegislación guiada por principios generales*– se han vuelto problemáticos. No está claro, sin embargo, qué sea aquello por lo que esta noción de subjetividad autónoma debe ser sustituida.

Desde esta perspectiva, nuestra situación se parece a la del período entre el Renacimiento y la Ilustración, cuando la concepción ontológica clásica de validez ya estaba desacreditada, pero no existía todavía la conciencia completa de obrar en un nuevo paradigma. Somos hoy como una caravana parada en medio de un vado. Las orillas seguras de la concepción de validez de la temprana modernidad, que la unía a la noción de subjetividad autónoma y racional, están ya a nuestras espaldas, pero todavía no hemos arribado a la otra orilla, donde nos aguarda un *nuevo* modo de justificar

[1] Para una interpretación semejante cfr. M. Heidegger: *Nietzsche*, Pfüllingen, Neske, 1961, pp. 141 y 195 [tr. esp. de Juan L. Vermal: *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000].

la validez de normas y afirmaciones. Lo que es peor, una gran confusión reina entre nuestras guías.

Algunos querrían volver a llevarnos hacia atrás en dirección a la orilla de la razón formato *Large*. Proponen versiones irrelevantemente diversas de las tradicionales nociones de macrosujeto, de sujeto racional abstracto y de «método» o «racionalidad imparcial» que nos han conducido al punto en el que hoy nos encontramos. Entre éstos encontramos los últimos defensores del «racionalismo crítico» en filosofía de la ciencia, los cuales por ironía del destino se encuentran en compañía de la mayor parte de aquellos que se definen a sí mismos como «marxistas analíticos». En teoría social y en teoría política los extremos defensores de la constelación moderna ocupan fortalezas locales dotadas en algún caso de una discreta relevancia estratégica: la teoría de los juegos, la teoría de la elección racional, el individualismo metodológico cultural, la teoría de los sistemas, la *artificial intelligence* y la *computer science*.

Otros declaran que deberíamos retirarnos mucho más atrás de la orilla que habíamos dejado atrás. Según su opinión, jamás deberíamos haber abandonado las grandes llanuras del Logos y hoy pagamos el precio de este error originario. Si la validez no descansa sobre fundamentos *objetivos*, como era para Platón y Aristóteles, la única conclusión coherente es que entonces refleja la voluntad para creer y hacer creer, a fin de cuentas, una voluntad de poder. La más grande de todas las ilusiones –continúan afirmando estos críticos de la modernidad– está constituida por el proyecto ilustrado de concebir la validez como más «subjetiva» de lo que fuera para el mundo clásico y, sin embargo, al mismo tiempo, como igualmente «objetiva», en el sentido de ser indiscutible e imparcial. Típica hace tiempo de la teología católica conservadora, esta posición ha sido revitalizada en los años ochenta en una dirección radical en la obra de Alasdair MacIntyre y otros autores de

inspiración neoaristotélica. La tarea a la orden el día –según estos autores– es la de recuperar el máximo posible de la concepción clásica de la validez objetiva y conjugarla con ciertas transformaciones que aparecen también para ellos irreversibles. Charles Taylor constituye otro ejemplo del intento por reconciliar la libertad del Yo moderno con la idea clásica de un horizonte de significado que trasciende el Yo[2]. Después nos encontramos con un llamativo grupo de guías que denuncia como prejuicio la preferencia, que todos los otros parecen dar por descontada, por la tierra firme. Como solución proponen establecerse sobre barcas que descienden la corriente, abandonando de una vez para siempre el mito pernicioso de la existencia de un estándar de validez: es la invitación que procede de los mejores intelectuales franceses (Derrida, Foucault, Lyotard) y de Richard Rorty.

Finalmente, otras guías –que personalment profiero– hacen todo lo posible para reconocer claros sobre la otra orilla, a través de los que pueda resultar más fácil acceder a las nuevas tierras que están en aquel lugar. Algunas de ellas –Rawls y Habermas, por ejemplo– tienen mucho que decir sobre cómo recuperar una noción de validez y racionalidad sin evocar la noción de la temprana modernidad de un sujeto racional abstracto o supraindividual. Por muy importante que pueda ser su intento de salvar los aspectos positivos de la moderna subjetividad autónoma y de reformularlos en términos de *intersubjetividad*, los partidarios de esta opción no parecen, sin embargo, capaces de convencer a la caravana para que se dirija ha-

[2] Esta interpretación del pensamiento de Taylor está inspirada por R. Beiner: *Hermeneutical Generosity and Social Criticism*, en R. Beiner (ed.): *Philosophy in a Time of Lost Spirit*, Toronto, University of Toronto Press, 1997, pp. 151-166 y N. H. Smith: «Contingency and Self-Identity: Taylor's Hermeneutics vs. Rorty's Postmodernism», en *Theory, Culture and Society*, 13, 2, 1996, pp. 105-120.

cia el punto indicado, probablemente a causa de que se mantienen demasiado cercanos al ideal de la temprana modernidad de un conocimiento deshistorizado y despersonalizado.

La posición sostenida en este libro es que la meta de reconocer un punto de acceso para penetrar en las nuevas tierras está mejor servida si emplazamos la noción moderna de sujeto autónomo y racional no tanto por la noción de *intersubjetividad* como por la de subjetividad *auténtica* y por la elaboración de las consecuencias metodológicas de esta elección. En el capítulo 8 regresaré brevemente a estas alternativas y al diferente carácter que presuponen respecto al «proyecto de la modernidad».

En resumen, la *tesis de la autenticidad* sostiene que la noción de subjetividad auténtica corresponde a la modernidad contemporánea como la noción de subjetividad autónoma a la primera modernidad. Mientras la Ilustración es la edad de la autonomía por excelencia, la nuestra es la edad de la autenticidad. Ésta podría entenderse como una afirmación que pertenece al ámbito de la sociología de la cultura o a la historia de las ideas morales. Pero la cuestión es más compleja. El ideal normativo de la autenticidad lleva consigo implicaciones «metodológicas» que lo ponen en competencia con el universalismo de la temprana modernidad y sugieren la sustitución de este último por un nuevo universalismo basado en el modelo del juicio reflexionante. No me será posible apoyar con argumentos definitivos una tesis tan amplia en el ámbito de este trabajo. Estaré satisfecho si al menos logro volverla plausible limitándome a ilustrar algunos puntos y sus principales consecuencias. En los epígrafes siguientes de este capítulo intentaré aclarar la distinción entre autonomía y autenticidad, la naturaleza intersubjetiva del concepto de autenticidad y algunas de sus implicaciones metodológicas.

Autonomía y autenticidad

La *tesis de la autenticidad* presupone una distinción entre autonomía y autenticidad, no tratándose de dos versiones del mismo concepto. Mientras la autenticidad incluye la noción de autonomía y no implica –al menos en la versión que aquí quiero defender– una ruptura radical con ella, no hay modo de generar la noción de autenticidad solamente dentro de la perspectiva de la autonomía. Es necesario un cierto «contenido adicional», que representa en cierto sentido la específica contribución que la modernidad contemporánea –sea el que sea el momento al que convencionalmente queramos remontar su inicio temporal– tiene que ofrecer al «discurso de la racionalidad occidental». Ahora, el significado de este «contenido adicional» es el objeto de la rivalidad en la relación contemporánea entre las diversas variantes del concepto de autenticidad que serán examinadas en el capítulo 4.

«Autonomía» y «autenticidad» pueden ser distinguidas la una de la otra en referencia a la teoría de la acción social o bien sobre el fondo de la teoría moral. Desde el punto de vista de una teoría de la acción social la autonomía y la autenticidad son ambas propiedad de la conducta humana. La «autonomía» se refiere a la plena responsabilidad del actor social en la elección de una cierta línea de conducta, independientemente de los motivos y del tipo de racionalidad que inspiren su elección. La tipología de la acción propuesta por Weber puede ser útil para ilustrar este punto. Solamente la acción *racional respecto al objetivo* y la acción *racional respecto al valor* pueden perfectamente calificarse como conducta «autónoma». La acción *tradicional* y la acción *afectiva*, en cambio, no pueden adornarse con tal denominación[3]. La conducta «auténtica» no logra encontrar lugar

[3] Cfr. M. Weber: «Wirtschaft und Gesellschaft», en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschafislehre*, Tübingen, Mohr, 1922 [tr. esp. de José Medina,

dentro de esta tipología. De hecho, ésta no parece ni reducible al modelo de la conducta «autodeterminada» ni derivable de ésta. ¿Por qué? ¿Qué es lo que está implícitamente presupuesto de la noción de conducta auténtica que la autodeterminación no puede suministrar? La conducta auténtica posee la cualidad de estar de algún modo conectada en el centro de la personalidad del actor social y de expresar al menos algún aspecto. Pone en juego la identidad personal y única, antes que la identidad culturalmente o socialmente compartida, del actor. Si no tengo alguna sensibilidad en relación con mis necesidades más profundas, o si las traiciono, o aún si inscribo mi conducta en un plano de vida que, a su vez, es inadecuado para quien soy, puedo actuar de modo racional respecto al objetivo, o racional respecto al valor, inauténticamente.

La autonomía y la autenticidad entonces parecen estar conectadas en una relación, que apuntaba antes, de inclusión asimétrica. Por un lado, la autenticidad *presupone* la autonomía. Ni el actuar tradicional ni el afectivo, como los entiende Weber, pueden ser auténticos. Se encuentra en ellos un déficit de individuación y de autodeterminación que nos impide comprender un significado en expresiones como «actuar tradicional auténtico» o «actuar afectivo auténtico». Obviamente podríamos reconceptualizar estas categorías de forma que dotase estas expresiones de un significado, pero esto nos conduciría más allá de la categorización weberiana sólo para que después reencontrásemos el mismo problema formulado en un vocabulario diferente.

Por otro lado, el abismo conceptual entre conducta autónoma y conducta auténtica no puede ser colmada con materiales derivados analíticamente de la idea de autonomía. Weber mismo nos ofrece implícitamente una confir-

Juan Roura, Eugenio Ímaz, Eduardo García, José Ferrater: *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2.ª ed. 1964, pp. 20-21].

mación de este punto. Él no utiliza jamás el término «conducta auténtica», pero su noción de actuar político inspirado en una ética de la responsabilidad –el «Aquí estoy, no puedo obrar de otra manera» que el político responsable weberiano toma de Lutero– comparte todas las características de la conducta auténtica. Asocia consideraciones de utilidad y valor con una profunda resonancia emotiva que se origina desde vínculo que este tipo de actuar manifiesta con la *identidad* del actor. El contrapunto ejemplar de momentos afectivos, morales, y pragmáticos es lo que induce a Weber a describir tal conducta como algo «profundamente conmovedor»[4]; una propiedad que normalmente no se aplica al actuar racional respecto al objetivo y ni siquiera al actuar racional respecto al valor. En resumen, mientras por un lado la conducta del político inspirado por una ética de la responsabilidad *presupone* las categorías del actuar racional respecto al objetivo y respecto al valor, por otro lado, no existe modo de *derivar* la cualidad del ser «conmovedor», propia de tal conducta, a partir del concepto de actuar racional respecto al objetivo o respecto al valor.

Es interesante advertir cómo las condiciones de validez o de éxito del actuar autónomo y auténtico son notablemente diversas. Mientras las condiciones de validez o de éxito de la acción racional respecto al objetivo y respecto al valor son comprendidas exhaustivamente por el principio de la maximización de la utilidad o de la realización del valor –y por tanto, recaen enteramente en el ámbito de lo que Kant ha llamado *juicio determinante*–, la valoración de la conducta del político responsable más bien parece rotar en torno a la

[4] Cfr. Id.: *Politik als Beruf* (1919), en *Gesammelte politische Schriften*, Mohr, Tübingen 1920 [tr. esp. de Joaquín Abellán: «La política como profesión», en *La ciencia como profesión-La política como profesión*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, pp. 93-164].

unicidad ejemplar del *juicio reflexionante*[5]. En el caso del político weberiano no se dan reglas, ni principios, ni conceptos, y mucho menos demostraciones bajo las que se pueda exhaustivamente subsumir la validez de una determinada línea de conducta.

Ahora, desde la vertiente de la *teoría moral*, la autonomía y la autenticidad pueden ser distinguidas como dos ideales globales, dos «culturas morales» que informan de diferente manera las teorías éticas y morales concretas. En virtud de sus comunes raíces modernas, las concepciones éticas y morales orientadas hacia la autonomía (por ejemplo, la teoría moral kantiana) comparten con las concepciones centradas en la autenticidad (por ejemplo, la concepción kierkegaardiana de la vida ética) una visión de la fuerza normativa de las normas morales que la reconduce a la capacidad del actor para seguir con coherencia un principio *autoimpuesto*. Más allá de este punto, sin embargo, los caminos de los dos tipos de concepción se bifurcan. Las concepciones centradas en la autonomía tienden a entender el valor moral de la persona como reconciliación completa de conducta y razón. Por ejemplo, en la concepción kantiana de la *Wille*, la voluntad moral es buena en la medida en que se orienta *totalmente* y *solamente* hacia la ley moral. Para la ética de la autenticidad, en cambio, la voluntad de obedecer a principios formales autoimpuestos no es el único y exclusivo constituyente del

[5] El juicio concierne –para Kant– la inclusión de un particular en un universal. En el caso del juicio determinante el universal –se trate de una ley de naturaleza, un principio de la Razón como el imperativo categórico o de un principio de inferencia lógico– existe preliminarmente en el descubrimiento del particular que bajo éste será subsumido e independientemente de éste. En cambio, en el caso del juicio reflexionante estas condiciones no se dan y el universal debe ser identificado en el mismo momento en el que le atribuimos el particular. Cfr. I. Kant: *Kritik der Urtheilskraft* (1790) [tr. esp. de Manuel García Morente: *Crítica del juicio* (1914), Madrid, Espasa-Calpe, 1977, § 18].

valor moral. Las éticas de la autenticidad parten, de hecho, del compromiso que consiste en que, para poder ser una persona dotada de valor moral, es necesario no que neguemos o intentemos suprimir, sino más bien que reconozcamos la presencia y la fuerza de aquellos impulsos que nos llevan a desviarnos de nuestros principios, continuando al mismo tiempo intentando que orientemos nuestra conducta hacia un punto de vista moral.

La diferencia entre los dos planteamientos, ejemplificada mejor por las tensiones internas del pensamiento ético de Rousseau[6], se refiere al valor atribuible a nuestras desviaciones del principio ético. Para las éticas de la autonomía *todas* las desviaciones sustraen algo al valor moral de la persona. Cuantas menos desviaciones haya, mucho mejor, no importa el empobrecimiento que nuestra vida pueda sufrir en otras dimensiones como resultado. Para la ética de la autenticidad, en cambio, la discrepancia entre Yo ideal y Yo real no es sólo una imperfección indeseada. Como Rousseau sugiere a través del caso de Julie (la protagonista de *La nouvelle Héloïse*), cada intento para controlar y suprimir los impulsos motivacionales que nos desvían del principio moral sin comprender plenamente el diseño y la lógica que los sostienen, está destinado a dar lugar a un debilitamiento de la identidad individual. Siguiendo todavía con la autonomía, aunque constituya un ingrediente necesario del valor moral de la persona, no puede agotar el significado. Para Rousseau, el valor moral de la persona incluye también otras cualidades, que pueden ser reagrupadas bajo el título de *autenticidad*. Entre éstas recordamos la capacidad para distinguir los aspectos del mundo interior de la persona que son cruciales de aquellos que, en cambio, no lo son, autoco-

[6] Es la tesis que he defendido en A. Ferrara: *Modernità e autenticità. Saggio sul pensiero sociale ed etico di J.-J. Rousseau*, Roma, Armando, 1989, pp. 90-96.

nocimiento, empatía, la capacidad para aceptar emotivamente los aspectos no deseados del propio Yo real, y el coraje para seguir las propias intuiciones morales también cuando es difícil traducirlas al lenguaje de la reflexión.

Estas distinciones analíticas, no obstante, pueden despistar en cuanto que tienden a oscurecer un hecho importante, un hecho que frecuentemente ha escapado a la atención de críticos neoconservadores de la cultura contemporánea como Daniel Bell, Christopher Lasch, David Riesman, Richard Sennett, Allan Bloom, Philip Selznick, Philip Rieff y Peter Berger, a los que por otra parte no se les ha escapado la centralidad de la noción de autenticidad como núcleo normativo de la cultura de las sociedades industriales avanzadas[7]. Es decir, tienden a dejar en la sombra el he-

[7] Cfr. D. Bell: *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, Basic Books, 1976 [tr. esp. de Néstor A. Míguez: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1987]; Id.: *The Winding Passage*, Cambridge, Mass., Abt, 1980; Ch. Lasch: *The Culture of Narcissism*, New York, Norton & Co., 1979; Id.: *The Minimal Self*, New York, Norton & Co., 1984; Id.: *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*, New York, Norton & Co., 1991; D. Riesman: *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale University Press, 1950 [tr. esp. de Noemí Rosemblat: *La muchedumbre solitaria*, Barcelona, Paidós, 1981]; Id.: *Individualism Reconsidered*, Glencoe, Ill., Free Press, 1963; R. Sennett: *The Fall of Public Man*, New York, Knopf, 1978; Id.: *The Conscience of the Eye. The Design and Social Life of Cities*, New York, Knopf, 1990; A. Bloom: *The Closing of the American Mind*, New York, Simon and Schuster, 1987 [tr. esp.: *El cierre de la mente moderna*, Barcelona, Plaza & Janes, 1989]; Ph. Selznick: *The Moral Commonwealth. Social Theory and the Promise of Community*, Berkeley, University of California Press, 1992; Ph. Rieff: *The Triumph of the Therapeutic*, Hardmondsworth, Penguin, 1973; Id.: *Fellow Teachers*, London, Faber & Faber, 1975; R. Bellah y otros: *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 1985 [tr. esp.: *Hábitos del corazón,* Madrid, Alianza, 1989]; Id.: *The Good Society*, New York, Knopf, 1991; y finalmente, P. Berger: *Towards a Critique of Modernity*, en P. Berger: *Facing up to Modernity*, Hardmondsworth, Pen-

cho de que las dos «culturas morales» de la autonomía y de la autenticidad hunden sus raíces en el *mismo* contexto cultural[8]. Éstas representan dos líneas distintas de «racionalización ética» que se separan al inicio de la modernidad. Ambas líneas evolutivas se originan en la respuesta protestante a la tensión –puesta en evidencia por Weber– entre una política y un mercado secularizados, por un lado, y la ética católico-medieval de la hermandad, por el otro. A la respuesta que la teología y la moral protestante proporcionó a estas tensiones[9] se puede racionalmente atribuir no solamente la activación de un potencial de modernización social, sino también el nacimiento de *nuevas* tensiones culturales que, a su vez, constituyen las fuentes de las que se alimentan dos tradiciones éticas, o «culturas morales», rivales. La institucionalización del protestantismo, de hecho, determinó por un lado una erosión de la motivación a la solidaridad social en un contexto en el que el rápido cambio social, los inicios de la revolución industrial y los procesos de urbanización y secularización hacían de la solidaridad fuerte de la comunidad premoderna un recurso cada vez más escaso y, por otro, contribuyó a la difusión de actitudes de autocensura y auto-

guin, 1979; P. Berger y otros: *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*, New York, Random House, 1973.

[8] Para una excelente exposición de este punto, cfr. Ch. Taylor: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989 [tr. esp. de Ana Lizón: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidos, 1996]; Id.: *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992 [tr. esp. de Pablo Carbajosa Pérez: *La ética de la autenticidad,* Barcelona, Paidós, 1994]. También cfr. Id.: *The Politics of Recognition*, en A. Gutmann (ed.): *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

[9] Cfr. M.Weber: *Zwischenbetrachtung* (1915), en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, 1963, pp. 536-573 [tr. esp. de José Almaraz: «Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo», en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. 1, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 437-464].

rrepresión en un contexto en el que, de nuevo, el rápido cambio cultural y la creciente abstracción de la nueva ética de principio reclamaba al actor social habilidades interpretativas cada vez más refinadas[10].

Este contexto social y cultural, determinado por el hecho de que el protestantismo fue la primera ética de principio a jugar un papel público de relieve en Occidente, da cuenta a mi parecer de la peculiar fractura que caracteriza el desarrollo de la ética moderna. Después de la Reforma, se desarrolló una «cultura moral» que asumió como prioritario el primer tipo de tensión y de consecuencia puso en el centro de la propia reflexión la pregunta «¿Cuál es la relación entre actuar justamente y perseguir el propio interés?», pero descuidó la relación entre la moralidad y la autorrealización o la autenticidad. Esta tradición o «cultura moral», que se pone transversalmente respecto a la división tradicional entre ética «deontológica» y «consecuencialista», adoptó como propia palabra de orden la «autonomía del sujeto». Pero tenemos también una segunda tradición o «cultura moral», que ha afrontado principalmente la segunda tensión y que ha puesto el acento en la relación entre actuar éticamente y «ser yo mismo». Esta segunda corriente de pensamiento ético moderno –inaugurada por Rousseau y enriquecida por las contribuciones entre otros de Herder, Schiller, Kierkegaard, Nietzsche y Heidegger– es el terreno de cultivo en el que se forma la noción normativa de autenticidad propia de nuestro período histórico.

Reunir estos nombres bajo la común bandera de una «tradición de la autenticidad» puede de buenas a primeras sonar como poco singular. Mientras que la búsqueda de Kierkegaard en torno a la habitabilidad existencial del punto de vista moral presupone la sensatez y validez de un pun-

[10] Para un análisis más puntual de estas dos tensiones remito a A. Ferrara: *Modernità e autenticità*, cit., pp. 133-135.

to de vista tal, el objetivo de Nietzsche en la *Genealogía de la moral* es exactamente el de mostrar su intrínseca inconsistencia. Heidegger, por su parte, considera la propia obra como localizada topográficamente antes de la bifurcación entre filosofía teorética y práctica, descartando la ética como un tema filosófico de escasa importancia. Sin embargo, estos autores comparten algo que los contrapone a la tradición de la autonomía. En particular comparten:

a) Una idea del ser humano según la cual es *la capacidad de ser yo mismo*, más que la capacidad de modificar el mundo instrumentalmente o la propensión hacia el vivir en sociedad o la capacidad de seguir principios autoimpuestos, la que constituye el aspecto fundamental de la persona y el núcleo de la dignidad humana.

b) La idea de que la modernización occidental ha traicionado una promesa de individuación en ella contenida.

c) El intento de justificar su obra filosófica en referencia a la idea de «ser yo mismo», «elegir yo mismo», «realizar yo mismo», o «volverse quien se es».

d) Una denuncia del universalismo generalizador de la primera modernidad.

Estas consideraciones pueden parecer bastante obvias hoy, pero en cierto sentido no lo eran en 1982, cuando he empezado a formularlas. La trayectoria del pensamiento de Habermas es instructiva en este sentido. En la tipología de la acción social contenida en la *Teoría de la acción comunicativa* no hay rastro alguno, como en la formulada por Weber en *Economía y sociedad*, de algo que pueda semejarse a una específica «acción auténtica». Sin embargo, como un planeta invisible, la noción de autenticidad influye en la formación de los otros conceptos. De hecho, mientras sea posible actuar estratégicamente (y con mayor razón, instrumentalmente) de forma auténtica, la idea de un actor que actúe comunicativamente de forma auténtica parece bastan-

te problemática. Comprender de algún modo esta idea es la función teórica asumida por el concepto de «comunicación sistemáticamente torcida». El actor cree medirse a otro comunicativamente, pero en realidad esta obrando de modo manipulador sin darse cuenta[11].

En el marco teórico de la *Teoría de la acción comunicativa* el actuar comunicativo resume en sí, sin distinguirlos, la acción autónoma y la acción auténtica. Más tarde, entre 1982 y 1984, Habermas trabajó en la primera formulación sistemática de la «ética del discurso» y en el *Discurso filosófico de la modernidad* y, al mismo tiempo, comenzó a efectuar una primera distinción entre dos conceptos de acción autónoma y auténtica en el ámbito de la teoría moral y no ya en el de la tipología de la acción social. No obstante, sostiene todavía que la distinción entre autonomía y autenticidad es una distinción espuria y que más bien es entendida como una distinción entre dos variedades de autonomía: la autonomía como cualidad de una conciencia moral *rígida* o como propiedad de un actor moral *maduro* capaz de aplicar el *moral point of view* con flexibilidad y juicio. La transición de la «edad de la autonomía» de la temprana modernidad a la llamada «edad de la autenticidad» es concebida como la transición de una cultura moral que presupone una conciencia postconvencional rígida a una nueva cultura moral que presupone en el actor una conciencia más flexible. La noción kantiana de autonomía, que ha sido interpretada en términos intersubjetivos –como disponibilidad a someter las normas al test de la generalización *dialógica*–, es expuesta como una noción capaz de comprender *todas* las cualidades de la acción moral que deberían ser reflejadas en la

[11] Cfr. J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1981 [tr. esp. de Manuel Jiménez: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987].

noción de autenticidad[12]. El marco se ha modificado ulteriormente. Habermas ha advertido de la necesidad de introducir todo un nuevo ámbito de reflexión práctica –*Das Ethische*– en el que el objeto del discurso es la apropiación de los proyectos prácticos a las identidades concretas, individuales o colectivas[13]. En una fase todavía sucesiva el status secundario de las cuestiones éticas –un status simbolizado, entre otras cosas, por el hecho de que el término «discurso» todavía no se aplicaba a éste– ha sido constantemente revisado y mejorado, hasta la reciente introducción, en *Hechos y normas*, del término «discurso ético». Sin embargo, el giro más importante es que en *Hechos y normas* no encontramos ya una simple distinción analítica entre cuestiones morales y éticas, sino también el intento de relacionar genealógicamente el ámbito de la ética a una tradición de la autorrealización que ahora es presentada como *rival* de la tradición de la autonomía. Las dos tradiciones de la autonomía (*Selbstbestimmung*) y de la autenticidad (*Selbstverwirklichung*) son descritas ahora por Habermas como dos tradiciones que «estarían entre ellas en una relación de competencia más que de recíproca integración»[14].

En el caso de Habermas, así como en el pensamiento de Weber, no obstante se mantiene una importante ambigüedad. Frente a una sensibilidad cada vez mayor respecto a la

[12] Cfr. Id.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1983 [tr. esp. de Ramón García Cotarelo: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1991].

[13] Cfr. Id.: *Erlaüterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1991 [tr. esp. de José Mardomingo: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000].

[14] Id.: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1992 [tr. esp. de Manuel Jiménez: *Facticidad y validez . Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998].

dimensión de la autenticidad, permanece una resistencia a reconocer las implicaciones metodológicas. Y esta resistencia tiene su precio. El enfoque discursivo sobre la validez desarrollado por Habermas, de hecho, plantea muchas de sus dificultades precisamente por intentar combinar juntas dos maneras incompatibles de entender la validez, ligadas una al modelo de universalismo presupuesto por la «tradición de la autonomía» y otra al modelo de universalismo contenido en la «tradición de la autenticidad»[15].

El universalismo de la autenticidad

La *tesis de la autenticidad*, en la forma en la que ha sido presentada hasta este momento, se presta a una interpretación simplificada. En primer lugar, se podría pensar que el surgimiento de una tradición de la autenticidad y su reciente reconquista respecto a la tradición rival de la autonomía dé lugar tan sólo a fenómenos de relevancia personal y privada, a ciertos movimientos colectivos o, más en general, a un cierto «clima cultural». En segundo lugar, se podría tener la impresión de que, si también las consecuencias sociales del surgimiento de una cultura de la autenticidad fueran más allá de los humores de la cultura popular, la relevancia de la cultura de la autenticidad, sin embargo, estaría confinada a la historia de la ética[16].

Lo que permanece impreciso en esta interpretación es el hecho de que el nacimiento de una noción *normativa* y no sólo descriptiva de la autenticidad lleva a la disolución de

[15] Sobre este punto remito a A. Ferrara: *The Communicative Paradigm in Moral Theory*, en D. Rasmussen (ed.): *The Handbook of Critical Theory*, Oxford, Blackwell, 1996, pp. 119-137.

[16] Es ésta la impresión que se extrae de una lectura, por ejemplo, de Ch. Taylor: *Sources of the Self*, cit., *The Ethics of Authenticity*, cit. y *The Politics of Recognition*, cit.

aquella fascinación por la forma, por el método, por el procedimiento y por el universalismo generalizador que está en afinidad electiva con la cultura de la autonomía y conduce, en cambio, a un nuevo modelo de universalismo ligado en último término a aquella noción de unicidad ejemplar o singularidad iluminadora que se ha asociado hasta ahora a la estética.

La *tesis de la autenticidad* incluye un corolario *metodológico* constituido, a su vez, por la siguiente proposición:

> La forma de universalismo más apropiada a un punto de vista postmetafísico es la que deriva de la autocongruencia ejemplar de un conjunto simbólico, dos modelos significativos de ésta son, en el ámbito de las prácticas y de los saberes del mundo vital, la congruencia de una historia de vida y, en el ámbito de las prácticas expertas, la congruencia de la obra de arte lograda.

El significado de este corolario metodológico de la tesis de la autenticidad debera resultar más claro si especificamos el significado de algunos de los términos utilizados. En primer lugar, por «universalismo» entiendo la propiedad de un enunciado o de una norma para poder proyectar algún tipo de fuerza más allá de los límites del contexto en el que se origina, es decir, ser *efectivamente* pertinente para actores que obran en *otros* contextos, y no solamente ser *considerado pertinente* por los miembros del contexto de origen. Dentro del horizonte de la temprana modernidad el universalismo se vuelve posible por la existencia de principios, teoréticos o morales, que trascienden los contextos, principios bajo los que puede ser asumida la circunstancia en cuestión. En cambio, si cogemos seriamente la idea wittgensteiniana de una pluralidad de juegos de lenguaje y si pretendemos mantener una distinción de principio entre la pertinencia de una norma para contextos diversos al de origen y nuestra mera presunción de que la norma posea una pertinencia de

este tipo, entonces el camino que nos queda abierto es el de hacer descansar tal pertinencia normativa sobre el universalismo de la autocongruencia ejemplar. Volviendo a tomar prestada una de las expresiones de Weber, nosotros, modernos contemporáneos, aceptamos sólo la profecía *ejemplar*.

En *Dos clases de universalismo* Michael Walzer ha adscrito el origen de tal universalismo «no generalizador» y «ejemplar», llamado por él «reiterativo», a una de las dos tradiciones proféticas que en la Biblia se comparan en torno al significado de la especial relación que Dios mantiene con el pueblo de Israel y otros pueblos[17]. Según una de estas tradiciones, Dios juzga a cada pueblo sobre la base del grado en el que sus leyes y costumbres reflejan una misma Ley divina. Según la otra tradición, Dios bendice a cada pueblo y pacta con éste *separadamente*, juzgándolo «con el metro que a éste le es propio»[18]. Mientras que el primer tipo de universalismo, en sus varias versiones secularizadas hasta el modelo hempeliano de la *covering law*, ha mantenido la propia plausibilidad, el segundo modelo siempre ha parecido un tipo de universalismo «estético» más *soft*, o incluso un pseudouniversalismo. Pero desde que el giro lingüístico, tal y como se encuentra ejemplificado en la obra del último Wittgenstein, ha vuelto improponibles todos los puntos de Arquímedes, los aspectos normativos de la segunda variante del universalismo se han puesto en evidencia. Lo que Walzer no aclara adecuadamente es el hecho de que incluso en esta segunda variante existe juicio y normatividad incluso si cada pueblo es juzgado según criterios «suyos propios», por tanto, diferentes entre ellos y «locales». Existe un sentido en

[17] Cfr. M. Walzer: *Two Kinds of Universalism*, en M. Walzer, *Nation and Universe, The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990.

[18] *Ibid.*, p. 516.

el que la facticidad de órdenes existentes puede ser sometida a crítica y un sentido en el que el éxito excepcional de una colectividad en la elaboración de un orden institucional peculiarmente adaptado a ella puede inspirar *otras* colectividades, incluso si no es –como querría el universalismo de inicios de la modernidad– en virtud de su incorporar los solos y únicos principios que deberían inspirar a todas las colectividades[19].

Segundo, la expresión «punto de vista postmetafísico» se formula para el presupuesto de que no hay modo alguno de captar la realidad fuera de una perspectiva interpretativa y que existe una *multiplicidad irreducible* de esquemas interpretativos. Por consiguiente, los conflictos entre perspectivas, puntos de vista, paradigmas, culturas morales, tradiciones, universos simbólicos rivales no pueden ser superados a través del recurso a una evidencia palmaria o a «experimentos cruciales» dirigidos a hacer hablar a la realidad.

En tercer lugar, la «autocongruencia» de una identidad no puede ser entendida como simple coherencia o, todavía de forma más reducida, como no-contradicción. La coherencia no es más que una dimensión de ese grado ejemplar de autocongruencia que designamos con el término autenticidad. Hace falta especificar también otras dimensiones análogas si pretendemos reconstruir nuestras intuiciones respecto a los ingredientes de lo que llamamos realización de una identidad. Reconstruyendo la convergencia de corrientes diversas de la teoría psicoanalítica, tomada aquí como el vocabulario más diferenciado y detallista que poseemos para articular el significado de la realización de una identidad, en el capítulo 5 sostendré que la noción de *subjetividad auténtica* puede ser analizada en términos de cuatro dimensiones, entre los cuales, además de la *coherencia*, figu-

[19] Sobre las propiedades universalistas del «universalismo reiterativo», cf. *Ibid.*, pp. 527-532.

ran también la *vitalidad*, la *profundidad* y la *madurez*. Estas *dimensiones* de la subjetividad auténtica –cuya aplicabilidad en el caso de las identidades colectivas y en el de las identidades simbólicas propias de los textos y de las obras de arte será discutida en los capítulos 6 y 7– constituyen los lemas esenciales de un léxico en base al que podemos articular qué quiere decir para las identidades sobresalir y conseguir una relevancia ejemplar-universal, o sea, volverse encarnaciones de lo que Simmel ha llamado una «ley individual» y Sartre un «universal singular»[20]. En cierto sentido, estas dimensiones se sitúan transversalmente respecto a la tradicional dicotomía de «descriptivo» y «prescriptivo»: su status es más bien el del léxico con el que reconstruimos quiénes somos cuando debemos redefinir qué queremos ser. Tal reconstrucción no es jamás ni puramente descriptiva ni puramente prescriptiva[21]. Lo mismo vale para las categorías que utilizamos en el curso de nuestra reconstrucción.

Pasando a examinar nociones que no son explícitamente mencionadas en el corolario metodológico asociado a la concepción normativa de la autenticidad, la *phronesis* puede ser concebida como la capacidad de juicio que nos guía en la evaluación de la combinación de valores relativos a las varias dimensiones que mejor se ajusta a quienes nosotros, individual o colectivamente, somos. Su naturaleza y su funcionamiento, así como su relación con la homónima noción aristotélica, serán examinados en el capítulo 2. La

[20] Cfr. J.-P. Sartre: *L'universel singulier*, en J.-P. Sartre: *Situations IX – Mélanges*, Paris, Gallimard, 1966 [tr. esp. de Eduardo Gudiño: *El escritor y su lenguaje y otros textos. Situations IX*, Buenos Aires, Losada, 1973]; y G. Simmel: *Das individuelle Gesetz* (1913), en G. Simmel: *Das individuelle Gesetz. Philosophische Excurse*, ed. de M. Landmann, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1987.

[21] Sobre este punto, cfr. Ch. Larmore: *Une théorie du moi, de son instabilité, et de la liberté d'esprit*, en H. Grivois, J.-P. Dupuy (eds.): *Mécanismes mentaux, mécanismes sociaux*, Paris, La Découverte, 1995.

expresión «mejor se ajusta» nos conduce a la idea de *best fit*, que juega un papel fundamental dentro de la concepción de la validez basada en la autenticidad. El *best fit* no es entendido en sentido descriptivo, como el adaptarse de algo al estado actual de una identidad individual. Si así fuera, de hecho, la concepción de la validez basada en la autenticidad se hundiría en el ámbito de un nada inspirado tradicionalismo basado en el imperativo de afirmar o más bien repetir todo lo que existe para el primer hecho que existe. En cambio, la noción de *best fit* es entendida en sentido ejemplar-normativo, es decir, como la capacidad de conducir la identidad en cuestión (de la identidad de un individuo a aquella de la humanidad entera, en el caso de los juicios sobre cuestiones de justicia en sentido moral) lo más cerca posible de aquella específica combinación de las dimensiones de la autorrealización que realiza el más alto valor agregado siendo al mismo tiempo la menos dispersa. Naturalmente una afirmación de este tipo sería sufragada por una argumentación que muestre en clave comparativa cómo esta idea de validez corresponde más a nuestras intuiciones postmetafísicas de evaluadores que a las concepciones rivales que podamos hacer, por ejemplo, una concepción que no contenga la cláusula de la «menor dispersión del valor», o una concepción más «dionisíaca», o incluso una concepción más genuinamente partidaria de la «coherencia». No obstante, también en este caso tal labor excede la naturaleza de este trabajo. Más bien me apremia ilustrar dos implicaciones que se seguirían de la adopción de una concepción de la validez basada en una reconstrucción postmetafísica de la noción de *phronesis*.

En primer lugar, una nueva idea de *grados de adecuación* viene a reemplazar las dicotomías de la temprana modernidad de racional / irracional, válido / no válido, justo / no justo, verdadero / falso, legítimo / ilegítimo y otras por el estilo. Parece este un modo de hacer justicia a la intuición

contemporánea de que existen infinitos modos en los que las identidades pueden florecer, así como hay infinitos modos en los que las obras de arte pueden solicitar una experiencia estética ejemplar, mientras que al mismo tiempo hay un modo óptimo para cada identidad u obra de arte dada, entre las alternativas concretamente disponibles, para conseguir tal realización.

En segundo lugar, si adoptamos una concepción de la validez basada en la autenticidad y en la *phronesis* o juicio, muchos de los problemas generados por el impacto de la filosofía del sujeto con el giro lingüístico desaparecen del horizonte filosófico y dejan lugar a una configuración nueva de problemas, típica del contexto contemporáneo. Por ejemplo, el problema de la inconmensurabilidad es uno de los primeros en volatizarse. Si, por reclamar la formulación de Walzer, todo pueblo es juzgado por Dios según sus propios criterios, entonces no tenemos ya el problema de traducir las maneras «locales» para entender un principio universal en algún lenguaje neutral que nos permita valorar la medida en la que tales maneras se aproximan al estándar general «translocal». En su lugar, tenemos una constelación de problemas nuevos entre los que el problema de la autenticidad en el mal –es decir, de la existencia de identidad cuya realización puede ser obtenida tan sólo a través del mal– quizás se perfila como lo que necesita solución con más urgencia.

Autenticidad e intersubjetividad

Un aspecto que ha permanecido en sombras es la relación que media entre la *tesis de la autenticidad* y ese *paradigma de la intersubjetividad* con el que comparte la propensión a solicitar a la caravana la reanudación de la marcha más allá del vado y, más en particular, entre la *tesis de la au-*

tenticidad y el *paradigma comunicativo* habermasiano. Todas las variantes del paradigma intersubjetivo muestran la noción de subjetividad autónoma típica del pensamiento de la temprana modernidad de conciencialismo, reduccionismo, instrumentalismo y, en positivo, comparten la opinión de que estos rasgos problemáticos estén ligados más al término «sujeto» o «subjetividad» que al concepto de «autonomía». En otros términos, sería posible recuperar la noción de autonomía depurándola de los asuntos típicos de la «filosofía del sujeto». Todos los autores que se mueven dentro de este paradigma –por ejemplo Habermas y Taylor, Wellmer y Honneth– nutren la esperanza de que sustituyendo el viejo tipo de subjetividad (solipsista, monológica, individualista-instrumental) por un nuevo tipo de subjetividad (interactiva, constituida lingüísticamente, comunicativa), todos los aspectos problemáticos de la noción de «subjetividad autónoma» puedan desaparecer.

La relación entre *tesis de la autenticidad* y *paradigma intersubjetivo* es una relación de complementariedad. La *tesis de la autenticidad* comparte con este último el presupuesto de que el tipo de subjetividad que modernamente «pone» o «funda» la validez es en realidad una subjetividad intersubjetivamente constituida pero, a diferencia del paradigma intersubjetivo, la tesis de la autenticidad no da por descontado que la capacidad, propia de esta subjetividad, para «poner» o «fundar» la validez derive directamente de su naturaleza intersubjetiva. En el resto de esta sección querría aclarar el sentido de estas dos afirmaciones. Primero, ¿en qué sentido el concepto de «subjetividad auténtica» presupone una dimensión intersubjetiva? Segundo, ¿por qué la característica decisiva, a fin de fundar la validez, es buscar más en su capacidad, propia de cada ser humano, para conseguir autenticidad o ser yo mismo, que no en la dimensión intersubjetiva de la subjetividad?

Por lo que respecta a la primera pregunta, podemos reconocer tres modos diversos en los que la *tesis de la autenti-*

cidad presupone una perspectiva genuinamente intersubjetiva. En primer lugar, la categoría central de *identidad* no puede ser entendida más que en clave intersubjetiva. En segundo lugar, la categoría de *autorrealización*, también ella importante, presupone la noción, central a su vez en algunas versiones del paradigma intersubjetivo, de *reconocimiento*. En fin, el modelo de universalismo presupuesto por la *tesis de la autenticidad* se apoya en el juicio reflexionante y éste –como ya ha sido demostrado por Kant– es de naturaleza intersubjetiva.

La idea de «identidad auténtica» que nosotros, modernos del final del siglo XX y de inicios del XXI, ponemos en la base de nuestra idea de validez es, naturalmente, interna al horizonte intersubjetivo inaugurado por el «giro lingüístico». No es reconducible de ningún modo a la identidad como «autoconciencia» de un sujeto que reflexiona sobre su propia praxis. Es un concepto de identidad en cuya base está la idea de que poseer una identidad presupone, *entre otras cosas*, saberse ver con los ojos de otro o saber asumir el papel de otro –un presupuesto que, sin embargo, no agota el significado de la expresión «identidad auténtica». La identidad se forma en la interacción con otros. Como ha afirmado George Herbert Mead:

> El individuo se experimenta a sí mismo como tal, no directamente, si no sólo indirectamente, desde los puntos de vista particulares de los otros miembros individuales del mismo grupo social, o desde el punto de vista generalizado del grupo social, en cuanto un todo, al cual pertenece. Por que entra en su propia experiencia como persona o individuo, no directa o inmediatamente, no convirtiéndose en sujeto de sí mismo, sino sólo en la medida en que se convierte primeramente en objeto para sí del mismo modo que otros individuos son objetos para él o en su experiencia, y se convierte en objeto para sí sólo cuando adopta las actitudes de los otros individuos hacia él dentro de un me-

dio social o contexto de experiencia y conducta en que tanto él como ellos están involucrados[22].

Parecería que la dimensión intersubjetiva de la identidad se adapta mal a una acentuación de la autenticidad como valor; mejor dicho, parecería un ejemplo de identidad sumamente inauténtica aquella que aquí Mead esboza, una identidad asumida por socialización. Pero en los párrafos 25 y 26, sucesivos a la distinción entre «Yo» y «Mí», encontramos dos afirmaciones que modifican esta impresión. Escribe Mead:

> Ambos aspectos del «yo» y del «mí» son esenciales para la persona en su plena expresión. Uno debe adoptar la actitud de los otros de un grupo, a fin de pertenecer a la comunidad; tiene que emplear el mundo social exterior incorporado a sí, a fin de poder desarrollar pensamientos. Gracias a su relación con los otros de esa comunidad, gracias a los procesos sociales racionales que se llevan a cabo en dicha comunidad, tiene existencia como ciudadano. Por otra parte, el individuo reacciona constantemente a las actitudes sociales y cambia, en este proceso cooperativo, la comunidad misma a la cual pertenece[23].

Podemos hablar de cierta persona como de un «individuo convencional» cuyas ideas «son exactamente las mismas que las de sus prójimos»; en este caso la persona –continúa Mead– «es apenas algo más que un Mí». Al contrario, «está la persona que tiene una personalidad definida, que replica a la actitud organizada en una forma que la convierte en

[22] Cfr. G.H. Mead: *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (1934), Chicago, University of Chicago Press, 1974, p. 138 [tr. esp. de Florial Mazía: *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Buenos Aires, Paidos, 3.ª ed. 1972, p. 170].

[23] *Ibid.*, pp. 199-200, tr. esp. cit., p. 224.

una diferencia significante. En tal persona, el «yo» es la fase más importante de la experiencia»[24]. Por tanto, concluye Mead:

> El hecho de que todas las personas estén constituidas por procesos sociales, o en términos de ellos, y que sean reflejos individuales de ellos [...] no es en modo alguno incompatible con el hecho de que todas las persona individuales tienen su individualidad peculiar, su propia pauta única, ni destruye tal hecho. Porque cada persona individual, dentro de ese proceso, si bien refleja en su estructura organizada la pauta de conducta de dicho proceso en cuanto un todo, lo hace desde su punto de vista particular y único dentro de dicho proceso y, de tal modo, refleja en su estructura organizada un aspecto o perspectiva de toda esa pauta social de conducta, distinta de la que se refleja en la estructura organizada de cualquier otra persona individual que existe dentro de ese proceso[25].

Si *todas* las identidades están forjadas en la interacción, las identidades *auténticas* tienen algo que las distingue. Volviendo a la etimología griega, *authentikós* viene de *eautón* e *theto*, donde *theto* tiene la misma raíz que «tesis». Por tanto, «auténtico» se refiere a aquellos que «se afirman a sí mismos» o, más libremente, que se erigen a sí mismos como tesis. Pero este «afirmarse a sí mismos» puede ser remitido a una dimensión también ella intersubjetiva: la capacidad para expresar, antes que dejar implícita, aquella unicidad e irrepetibilidad que se ha constituido socialmente a través de la peculiaridad y singularidad de los contextos formativos, pero que los contextos sociales formativos no pueden obligar jamás al individuo a expresar. Esta capacidad es lo que distingue las identidades auténticas de otros tipos de identi-

[24] *Ibid.,* p. 200, tr. esp. cit., pp. 224-225.
[25] *Ibid.,* p. 201, tr. esp. cit., pp. 225-226.

dad individual. Por ejemplo, en ciertos contextos podemos hablar de *identidad de rol*: en este caso la pregunta cuya identidad constituye una respuesta («¿Quién soy yo y quién quiero ser?) aparece demediada. Para el actor social de la temprana modernidad, que actúa de manera «tradicional», la segunda parte de la pregunta es puramente redundante. Saber quien se es en términos de lugar simbólico que se recubre en el espacio social, saber el propio papel, en última instancia también el propio «carácter», significa saber ya quien se querrá ser. Podemos hablar de *identidad autónoma* cuando el individuo se apropia no sólo de una identidad adscrita, sino también cuando desarrolla el *proyecto* de una identidad; de una identidad –como ha dicho apropiadamente Habermas– afirmada por así decirlo «por cuenta propia»[26]. Pero para que una identidad sea también «auténtica» en el sentido entendido aquí es necesario no sólo que el actor articule por sí mismo una visión proyectiva de quien quiere llegar a ser, sino también que esta visión tenga determinadas cualidades –las cualidades que las categorías de coherencia, vitalidad, profundidad y madurez examinadas en el capítulo 5 se esfuerzan en captar– que puedan calificarla como un ejemplo particularmente iluminante de lo que se puede intentar hacer partiendo de una determinada posición. Para que una identidad sea auténtica no basta, en otros términos, que sea querida *autónomamente*: hace falta que su momento proyectivo («Quien quiero ser») corresponda de modo ejemplar a su momento diagnóstico («Quien soy yo»), donde «se ajusta» no quiere decir necesariamente que debe depender de ello de modo mecánico o «traducirlo en práctica», sino que quiere decir que sea conservada o instituida una dimensión de relevancia entre dos momentos.

[26] J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, cit., p. 162, tr. esp. cit., vol. 2, p. 152.

Estas reflexiones me conducen al segundo sentido en el que la *tesis de la autenticidad* presupone una perspectiva intersubjetiva. No se da identidad auténtica que no presuponga un momento de *reconocimiento* por parte de otro. Mientras es posible para mí imaginar que la persona que quiero ser, mi proyecto de vida, no tenga sentido para determinadas personas, no me es posible poner juntos en un marco coherente la idea de que mi identidad sea un proyecto sensato y, sin embargo, no *pueda* ser reconocida como tal por ningún otro ser humano. Una identidad que no pueda ser reconocida por ninguno no es una identidad humana lograda. Y, sin embargo, una identidad construida y mantenida con el fin de ser reconocida por otros no es una identidad auténtica: es sólo un intento de imitación de un modelo. ¿Qué significa entonces tener una identidad auténtica? Significa perseguir un proyecto en el que se expresa una unicidad no casual pero «querida», y querer que otros reconozcan en nosotros esta persona única que queremos ser. Dos observaciones me parecen importantes a este propósito.

Primero, la prioridad del querer que el reconocimiento se dirija hacia «aquel» proyecto, respecto al «hecho del reconocimiento». Un reconocimiento que no se dirija a aquello que queremos ser, pero que nos atribuye un proyecto distinto, no es un reconocimiento. El test de la autenticidad está en el riesgo –donde la retórica de la «resolución» es mordazmente ridiculizada por Adorno en *La jerga de la autenticidad*– que el actor está dispuesto a correr de no tener reconocimiento alguno que no sea el buscado por él. No hay nada más inauténtico que una identidad construida en vista del reconocimiento. O bien, tomando prestado de *La inmortalidad* de Kundera, la autenticidad de una identidad puede ser concebida como cierto resultado del «test de la reencarnación». Pudiendo escoger el actor las condiciones de una vida en la que reencarnarse, tiene una identidad auténtica aquél que elegiría tener todavía, en la próxima vida, el mismo proyecto.

Segundo, es importante entender aquí qué quiere decir exactamente «reconocimiento» y, sobre todo, cual es el objeto del reconocimiento. Axel Honneth ha elaborado una original perspectiva basada en el concepto de «reconocimiento» y «lucha por el reconocimiento», como perspectiva de teoría moral que se instala a medio camino entre el formalismo de las éticas deontológicas y el discutible sustancialismo comunitarista[27]. En el centro de esta teoría existe una idea de autorrealización de la persona que es formulada enteramente desde un punto de vista intersubjetivo. La autorrealización de la persona, implícitamente presentada como equivalente de la vida buena o *eudaimonia*, presupone la satisfacción de algunos requisitos que, a su vez, tienen que ver con tres modalidades de la relación de la persona consigo misma –la *confianza en sí mismos, amor propio y autoestima*– que para Honneth, que se inspira aquí en Hegel y Mead, no son más que tres modos de relaciones de reconocimiento bien logradas: respectivamente, el fruto de relaciones primarias de *amor* (con los padres), de relaciones de reconocimiento *jurídico* y, por último, de relaciones de reconocimiento *solidario* en el que lo que es aceptado es la identidad cultural de la persona[28].

A estas tres modalidades del reconocimiento debería añadirse –a mi parecer– una cuarta modalidad, que nace por diferenciación del seno de la moderna relación de reconocimiento solidario: es ésta la relación en la que el objeto de reconocimiento no es sólo la corporeidad inviolada, la personalidad jurídica o la dignidad cultural, sino la *unicidad* del proyecto que constituye y reconoce otro sobre el

[27] Cfr. A. Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1992 [tr. esp. de Manuel Ballestero: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997].

[28] Cfr. Id.: *Anerkennung und Mibachtung. Ein formales Konzept der Sittlichkeit*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1986.

fondo de su cultura. Sin este cuarto tipo de reconocimiento, no hay modo de articular dentro la teoría del reconocimiento, la diferencia entre reconocer la dignidad y el valor de otro desde el punto de vista de lo que lo *une* a otros y reconocer la dignidad y el valor de otro desde el punto de vista de lo que lo *distingue* de todos los otros.

Finalmente, la idea de validez como autenticidad confiere un papel central al juicio reflexionante y, en particular, al juicio de gusto como la forma de juicio mediante la cual podemos valorar el grado de adecuación de una máxima de acción a una identidad, el grado de adecuación de un proyecto de identidad y otros similares. Este juicio tiene una estructura ya de por sí intersubjetiva, como ilustra Kant en el parágrafo 40 de la *Crítica del juicio*. Es un tipo de juicio que puede ser emparentado con algún tipo de sentido común, de sensibilidad, diríamos hoy, o sea, con una facultad de juzgar que, «en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*), el modo de representación de los demás»[29]. Cuando se ejerce esta facultad o sensibilidad –argumenta Kant– «se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales, como más bien meramente posibles, y *poniéndose en el lugar de cualquier otro*, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio»[30]. Esto quiere decir que no es posible el ejercicio del juicio de gusto y del juicio reflexionante sino sólo por quien es capaz de satisfacer los siguientes tres requisitos:

a) Pensar por sí mismo (reencontramos aquí la autonomía como peldaño inicial hacia la autenticidad).

b) Pensar *poniéndose en el lugar de cada otro*.

c) Pensar coherentemente, es decir, pensar siempre de acuerdo consigo mismo[31].

[29] I. Kant: *Kritik der Urtheilskraft*, cit., tr. esp. cit., p. 198.
[30] *Ibid.,* 198-199.
[31] *Ibid.,* p. 199.

Allí donde los juicios sintéticos a priori que constituyen el edificio de nuestros conocimientos empíricos y los juicios morales pueden ser válidamente formulados –según Kant– por un sujeto que se oriente d manera solipsista hacia los datos de la propia percepción ordenados según las categorías trascendentales o, en el caso de la moral, hacia el imperativo categórico, en el caso del juicio reflexionante la imagen del otro, la dimensión intersubjetiva, es desde el inicio parte integrante del juicio. Juzgar la congruencia de un conjunto simbólico, de una obra de arte, de un texto o de una identidad, comporta siempre –para Kant– mirarlo alternativamente con los propios ojos y con los ojos de los demás.

Bastarían estos tres momentos –la génesis intersubjetiva de la identidad, la exigencia de reconocimiento que es esencial a cualquier proyecto autorrealizativo, y la naturaleza intersubjetiva del juicio reflexionante– para disipar la impresión de que la *tesis de la autenticidad* constituye una restauración de la filosofía del sujeto sobre el registro de la jerga de la interioridad. No obstante, queda por aclarar ulteriormente la relación que la perspectiva de la autenticidad mantiene con aquel *paradigma comunicativo* que representa, dentro del más vasto horizonte intersubjetivo, el núcleo teóricamente más sólido e influyente. Se trata de dos perspectivas que no se excluyen recíprocamente, a pesar de dos importantes divergencias que las separan. Una es dada por el diverso carácter respecto al llamado «proyecto de la modernidad», la otra consiste en la diferente definición de validez.

La primera divergencia ya ha sido ilustrada en parte. El *paradigma comunicativo* es presentado explícitamente por Habermas como un intento de llevar a cumplimiento el proyecto de la modernidad, depurándolo de una doctrina del sujeto que representa, como Habermas justamente subraya, un residuo metafísico. A su modo, también la *tesis de la autenticidad* constituye la radicalización de un movi-

miento de pensamiento iniciado con la modernidad: ella toma en serio la subjetivación de la razón y de la validez y la conduce a sus extremas consecuencias. Pero una caracterización de la *tesis de la autenticidad* en estos términos sería bastante superficial, ya que ocultaría tres sentidos en los que la idea de validez como autenticidad ejemplar entra en contraste con los aspectos esenciales del proyecto de la modernidad, implica un radical replanteamiento de tal proyecto y con ello entra en tensión con el *paradigma comunicativo*. Primero, en la medida en que el proyecto de la modernidad presupone una conexión sistemática entre validez y demostrabilidad, sea incluso en la forma más débil del «merecer consenso» por parte del mejor argumento, la *tesis de la autenticidad* entra en disonancia con esto. Además, la *tesis de la autenticidad* rechaza la idea, implicada en el nexo de validez y demostrabilidad, según la cual las afirmaciones y las normas paradigmáticamente válidas serían aquellas generadas por los juicios determinantes. Ni la *tesis de la autenticidad* puede captar la idea prewittgensteiniana de un lenguaje neutral de medida dentro del que sea posible someter a un test comparativamente, sin apreciables dispersiones semánticas, la validez de afirmaciones y normas que emergen de contextos locales, una idea que de vez en cuando reflorece dentro del paradigma comunicativo[32]. Las «presuposiciones de la comunicación» no constituyen excepción alguna desde este punto de vista. No son otra cosa que el enésimo intento para elaborar un marco de referencia transcontextual que sea capaz de neutralizar la particularidad de los marcos de referencia locales. En fin, la *tesis de la autenticidad* no puede pactar con una concepción domesticada de la esfera estética como la esfera de significado que se especializa en la expre-

[32] Por ejemplo, cfr. la distinción trazada por Habermas entre «consenso racional» y «compromiso» en J. Habermas: *Faktizität und Geltung*, cit., tr. esp. cit., pp. 254-255.

sividad. Más bien, lo estético es entendido como un ámbito en el que una esfera especializada en la expresividad conscientemente cultivada coexiste con un «principio de validez» cuya relevancia abraza todo el espectro de la Razón descentrada, incluidas allí la ciencia, la moral, el derecho y la política[33]. Estos tres aspectos bastan para aclarar el sentido en el que la relación entre la *tesis de la autenticidad* y la modernidad no puede ser lo mismo que aquello que el paradigma comunicativo entendiera por modernidad. Volveré sobre este punto en el último capítulo, después de haber examinado otra serie de aspectos de la *tesis de la autenticidad*.

Por lo que concierne al segundo punto de divergencia, la tesis implícita en el *paradigma comunicativo* de Habermas puede ser sintetizada en la proposición según la cual la idea de subjetividad autónoma, propia de la primera modernidad, estaba viciada por el concepto unilateral de acción y de racionalidad que presuponía. En particular, la autonomía del sujeto se desplegaba solamente en la forma de la racionalidad instrumental o estratégica y de la acción marcada por tal racionalidad. Esta concepción restrictiva de la subjetividad permitía tan sólo esa lectura pesimista y apocalíptica de los procesos de modernización que se puede encontrar en *Dialéctica de la Ilustración*, según la cual la moderna racionalización de la acción no podía no dar lugar a formas de creciente alineación, empobrecimiento del sentido y debilitamiento de la individualización misma. Además, resultaba imposible, dentro de la concepción moderna del suje-

[33] Acerca de este punto cfr. A. Wellmer: *The Persistence of Modernity. Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism*, Cambridge, Mass., Mit Press, 1991 y M. Seel: *Die Kunst der Entzweiung. Zum begriff der ästhetischen Rationalität*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1985. Para consideraciones interesantes en torno al texto de Wellmer, cfr. M. P. Lara: «Albrecht Wellmer: Between Spheres of Validity» en *Philosophy and Social Criticism*, 21, 2, 1995, pp. 1-22.

to, suministrar una caracterización adecuada de la génesis desde un punto de vista intersubjetivo. El paradigma comunicativo elaborado por Habermas intenta superar este *impasse* de la filosofía del sujeto dilucidando una forma de racionalidad comunicativa, anclada en estructuras fundamentales del lenguaje, que se explica en una acción comunicativa que a su vez es indispensable en la reproducción de los aspectos simbólicos del orden social. La formulación del punto de vista de la racionalidad comunicativa –según Habermas– permite identificar el contenido progresivo de la modernidad en el ámbito de formas asociadas y de modalidades de la identidad individual o colectiva y, además, permite hablar de razón y de racionalidad como de algo que es propiedad de una relación social más que de un sujeto.

No obstante, también el paradigma comunicativo parece llegar a un *impasse* respecto al problema de la validez: el *impasse* concierne al nivel teórico al que el problema de la validez puede ser planteado adecuadamente. La fundación consensual o comunicativa de la validez –según la cual la validez de una proposición o de una norma deriva del consenso racional de los actores que la evalúan bajo condiciones ideales especificadas por la teoría– oscila impotente entre dos peligros opuestos de formular la noción de «consenso» en términos demasiado cercanos a las condiciones reales, pero empíricas y torcidas, de la comunicación, o de desvincularlo de esas mismas condiciones, aunque al precio de ligarlo a un diálogo en condiciones talmente idealizadas que es difícil reconocer las señas de los actores concretos, quienes afrontan el dilema práctico cuya condición es la necesidad de poner a prueba la proposición o la norma que primero se presente. Históricamente el paradigma ha oscilado sobre la vertiente formalista, en parte por las inclinaciones personales de su fundador, pero hoy es posible observar la aparición de fragmentos de un nuevo paradigma intersubjetivo que da más espacio al momento

del juicio (Wellmer), que al «otro concreto» (Benhabib) y que al reconocimiento (Honneth).

Además, mientras el paradigma del consenso tiene su punto fuerte en la reconstrucción *en tercera persona* del significado de nuestras atribuciones de validez, éste nos deja totalmente impotentes frente a la perspectiva *de primera persona*. Cuando nos encontramos frente a alternativas diferentes para resolver cierto dilema práctico o teórico, evidentemente no podemos apelar a la racionalidad de un consenso que todavía no se ha formado para justificar nuestra elección. Debemos elegir *sobre otra base* y contribuir con nuestra elección a la formación de aquel consenso racional. La tesis de la autenticidad tiene su punto fuerte –en mi opinión– precisamente en su dar cuenta de cual es esta base alternativa sobre la que apoyamos nuestras elecciones.

Finalmente, el paradigma intersubjetivo, pero sobre todo el paradigma comunicativo, parece seguir privilegiando el vínculo entre validez y demostrabilidad que lleva la impronta del universalismo de la temprana modernidad. Sigue buscando el ideal de una fuerte demostrabilidad de la validez de nuestros juicios teóricos y morales. Se entiende esta demostrabilidad en términos de criterios –las «presuposiciones de la comunicación», las «condiciones idealizadas» y las «idealizaciones fuertes»– que preseleccionan modelos de racionalidad y de juicio difíciles de reconciliar luego con la ausencia de puntos arquimédicos, que el paradigma intersubjetivo, por otro lado, declara querer aceptar como punto de partida. La tesis de la autenticidad, también en este caso, parece situarse más en una posición de acuerdo con el supuesto postmetafísico de una pluralidad de juegos de lenguaje o esquemas conceptuales.

Las consideraciones desarrolladas hasta aquí completan la anticipación inicial, con un fin introductivo, de la argumentación desarrollada en este trabajo. La metáfora de Babel frecuentemente evocada para dibujar la situación cultural de

nuestro tiempo comienza a aparecer bajo una luz diferente si reconocemos que, bajo la pluralidad de subculturas, estilos de vida, orientaciones de valor y concepciones morales que componen el marco de las actuales sociedades complejas, se empieza a discernir una cierta manera, más o menos compartida, de entender el bienestar o la *eudaimonia* como autenticidad y autorrealización y una cierta manera de entender la validez, sea teorética o práctica, que desplaza el énfasis de lo generalizable a lo ejemplar. El juicio es de cualquier forma el *organon* de esta concepción emergente de la validez.

En los capítulos que siguen serán reconstruidas y examinadas las dos principales fuentes de inspiración de la noción de validez singular y ejemplar asociada a la *tesis de la autenticidad*: la concepción aristotélica de la *phronesis* y la teoría kantiana del juicio reflexionante. En el capítulo 4 serán delineadas varias versiones del concepto de autenticidad y serán puestas en comparación con la noción de «autenticidad reflexiva». Además, será examinada la contribución ofrecida por Simmel al surgimiento de un modelo singular y ejemplar de universalismo. El capítulo 5 reanuda el punto en el que se había interrumpido la reconstrucción de la concepción kantiana del juicio reflexionante. Examinando cuatro dimensiones constitutivas de la subjetividad auténtica implícitamente será propuesta una solución, compatible con el hecho del pluralismo y alternativa a la kantiana, al problema de los fundamentos del universalismo del juicio reflexionante. En los capítulos 6 y 7 se afronta el tema de la relevancia de las cuatro dimensiones de la subjetividad auténtica o realizada en tres ámbitos distintos al de las identidades individuales: la realización de las identidades colectivas, la interpretación de los textos y la estética. Por último, en el capítulo 8 será reexaminada la relación que media entre la *tesis de la autenticidad* y el «proyecto de la modernidad» y se afrontará, desde una óptica reflexiva, la cuestión de cómo la idea de validez como autenticidad a su vez puede ser justificada como válida.

2

Phronesis postmetafísica

En un importante ensayo publicado cuando el postmodernismo, el postestructuralismo y el decostruccionismo no estaban todavía más que en estado embrional, Richard Bernstein ha caracterizado el clima intelectual contemporáneo en términos que todavía son de notable utilidad. En el centro de su reconstrucción está la comparación entre, por un lado, el intento *objetivista* de identificar una base invariante –aunque ya no ontológica, trascendental o ligada a la idea de una racionalidad de la historia– de nuestros juicios respecto a cuestiones de validez y, por otro, un nuevo tipo de *relativismo* que toma la forma de un contextualismo antropológica y sociológicamente informado[1]. En este capítulo pretendo sostener la tesis que considera la noción de *phronesis*, normalmente adscrita al campo contextualista y escéptico, no como algo que implica alguna relación privilegiada con el relativismo, sino como algo que, al contrario, constituye una de las herramientas conceptuales útiles a fin de formular una concepción de la validez de algún modo universalista, pero que no entre en conflicto con el giro lingüístico y el hecho del pluralismo.

[1] Cfr. R. Bernstein: *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Oxford, Blackwell, 1983.

En la primera sección se examinarán algunas de las razones que explican la creciente atención dirigida recientemente a conceptos como el de *phronesis* y otros afines, como, por ejemplo, *sabiduría, prudencia* y *juicio*, y también tomaremos en consideración algunas de las perplejidades surgidas de la recuperación del concepto de *phronesis*. En la segunda sección presentamos una caracterización de la *phronesis* situada dentro de las coordinadas que guían nuestra comprensión de la deliberación teorética y práctica en un contexto señalado por el hecho del pluralismo. En la tercera sección, apoyándome en una interpretación de Aristóteles independiente de la adhesión a cualquier doctrina aristotélica, pondré de relieve algunas continuidades entre el concepto clásico de *phronesis* y el reformulado en clave postmetafísica.

La actualidad de la phronesis: *asonancias y disonancias*

Los conceptos de *phronesis* y otros de significado afín, como prudencia, sabiduría o juicio, han ido adquiriendo una relevancia del todo nueva en los últimos años. Las razones de esta creciente popularidad intelectual van mucho más allá de las influencias de la tradición moral y política que en Alemania aparece bajo el nombre de *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* o de la lectura gadameriana de Aristóteles en *Verdad y método*. En realidad se ha producido una convergencia favorable, en este punto, entre diversas corrientes intelectuales y esto ha creado las condiciones para el retorno de una noción que, ciertamente, no se puede decir que haya gozado o sufrido de excesiva popularidad en la historia de la filosofía occidental. Pruebo a resumir algunos de los elementos que han contribuido a formar esta circunstancia.

Durante los últimos dos o tres decenios el proyecto empirista, antaño hegemónico, de suministrar métodos a prio-

ri para determinar la validez de las teorías científicas ha sufrido no pocos reveses. La obra de Kuhn y de los otros filósofos de la ciencia postempiristas ha demostrado que:

a) Cada examen serio de las teorías se produce siempre dentro de la competición entre dos o más paradigmas.
b) Una teoría puede ser inmunizada contra prácticamente cualquier tipo de anomalía.
c) La comparación entre teorías diversas comporta siempre la necesidad de traducir conceptos y proposiciones inconmensurables y tal traducción, al igual que cualquier otro tipo de traducción, no puede más que representar una aproximación parcial de los significados originarios.
d) Cada elección de paradigma comporta siempre una toma de posición a favor de unos valores científicos diferentes[2].

Por consiguiente, una de las adquisiciones generadas por la filosofía de la ciencia de inspiración kuhniana está constituida por la identificación de al menos tres coyunturas de la investigación científica a las que es posible hallar un significativo momento de empleo de la *phronesis* en los procedimientos valorativos, un momento irreducible pues a reglas metodológicas, inferencias, deducciones y similares. La primera de estas coyunturas la encontramos cuando un científico debe decidir si el número y la cualidad de las anomalías de una teoría justifica o no su abandono. La segunda está

[2] Cfr. T. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), Chicago, University of Chicago Press, 1974 [tr. esp. de Agustín Conti: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986]; Id.: *The Essential Tension*, Chicago, University of Chicago Press, 1977, pp. 321-338 [tr. esp. de Roberto Helier: *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982]. Para la tesis de Lakatos sobre la elección entre programas de investigación cfr. I. Lakatos: *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, en I. Lakatos, A. Musgrave (eds.): *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

localizada en el punto en el que un científico debe determinar si ciertos términos teóricos pertenecientes a paradigmas diferentes se puedan considerar equivalentes. Por último, la tercera coyuntura está constituida por esos contextos de elección entre paradigmas en los que hace falta asignar prioridades a algunos valores científicos (por ejemplo, la precisión, la elegancia o el alcance teórico) respecto a otros.

Además, los defensores actuales del enfoque deontológico sobre las cuestiones de justicia y en general morales –pienso sobre todo en Habermas– insisten en querer separar un ámbito de normas o reglas, respecto a las que sa posible un juicio ético universalista, del más vasto ámbito de las orientaciones de valor, respecto a las que quieren mantener una posición pluralista. Independientemente de la cuestión, que permanece abierta, de si Habermas ha logrado o no mostrar de forma convincente que los juicios sobre la precisión de las normas y de los ordenamientos institucionales verdaderamente pueden ser separados de forma neta de una visión de la vida buena, la *phronesis* parece tener un papel en el juicio moral, cuando también éste sea concebido en clave deontológica, desde al menos cuatro puntos de vista:

a) En la medida en que hace falta establecer si y cómo determinadas normas son aplicadas a cierta situación.

b) En la medida en que hace falta establecer si una acción dada satisface o no cierta prescripción.

c) En la medida en que existen diversas interpretaciones de una norma, arraigadas en orientaciones de valor contrapuesta, se impone una elección.

d) En la medida en que las acciones son *interpretaciones* de comportamientos y, según el tipo de interpretación, el mismo comportamiento puede asumir valencias éticas diferentes[3].

[3] Cfr. S. Benhabib: «Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought» en *Graduate Faculty Philosophy Journal,* Mit, 1987.

Tercero, algunas de las dificultades propias de la teoría crítica incluso han contribuido, por su parte, a dirigir una atención favorable hacia el concepto de *phronesis*. Por ejemplo, para Habermas la verdad de las proposiciones y la exactitud de las normas descansa sobre el consenso racional, y por consenso racional se entiende un consenso que surge dentro de una argumentación dialógica conducida en «condiciones idealizadas» (en tiempos definidas como *situación lingüística ideal*). Lo que hay bajo el nombre de «condiciones idealizadas» o «idealizaciones fuertes», no obstante, es un conjunto de al menos cuatro criterios distintos: acceso no selectivo al discurso, igualdad de status, igualdad de oportunidades para continuar o terminar el discurso, igual grado de autotrasparencia y de motivación cooperadora. El problema es que en la (obvia) ausencia de una jerarquización a priori de estos factores, las «idealizaciones fuertes» pueden desarrollar su función de ayudarnos a evaluar la cualidad racional del consenso sólo si tácitamente asumimos que quien evalúa también está dotado de una competencia como la de la *phronesis*, que lo capacita para reconocer cual es la combinación de factores que se acerca más a las condiciones ideales dentro de las que se origina aquel consenso racional que puede garantizar la validez.

Además, la concepción habermasiana de la racionalidad moderna como racionalidad diferenciada en una esfera cognitiva, ética y estética, cada una gobernada por un estándar de validez autónomo, plantea el problema de decidir qué tipo de estándar de racionalidad debe ser aplicado en la evaluación de la solución a un determinado problema. Esta cuestión se ha complicado ulteriormente a causa de la introducción, por parte de Habermas, de una tripartición de la esfera práctica en un ámbito moral, un ámbito ético y uno pragmático. Ciertamente no podemos remontarnos a la definición socialmente corriente de un problema científico, práctico (moral, ético o pragmático) y estético sin recaer con ello en el relativismo.

Ni puede Habermas hipotizar un «metadiscurso» racional en cuyo seno discutir acerca de la asignación de problemas a ámbitos de racionalidad o subámbitos de la esfera práctica sin contradecir implícitamente con ello la idea de una racionalidad descentrada[4]. De nuevo, algún tipo de noción de *phronesis* o juicio parece indispensable.

Antes de presentar una versión postmetafísica de tal concepto y de ilustrar su relación con el concepto aristotélico de *phronesis*, es útil tomar en consideración algunas perplejidades expuestas por Herbert Schnädelbach. En su ensayo *Was ist Neoaristotelismus?* (¿Qué es el neoaristotelismo?) Schnädelbach critica las implicaciones escépticas y conservadoras de lo que llama «la ideología de la *phronesis*». El neoaristotelismo, retratado por Schnädelbach como la ideología de neoconservadores sofisticados para los que «ser iluminados en torno al final de la Ilustración representa el máximo de la iluminación»[5], puede ser caracterizado en referencia a tres pares u oposiciones conceptuales: *teoría* versus *praxis*, *praxis* versus *poiesis*, y *ética* versus *ethos*.

Por lo que concierne a la oposición entre *teoría* y *praxis*, Schnädelbach pone el acento sobre el hecho de que el neoaristotelismo históricamente advertido no puede más que despedirse de los principios y «tomar distancia de la ética kantiana del deber así como de las éticas de los valores platonizantes, abandonar el estudio de la prudencia práctica en las ciencias sociales, y desembarazarse de toda pretensión normativa»[6]. Respecto a la oposición entre *praxis* y *poiesis*, Schnädelbach pone en tela de juicio el uso neoaristotélico del concepto de *praxis* para criticar la imagen dominante en la temprana modernidad del *homo faber*. Quien se refiere a

[4] Cfr. M. Seel: *Die Kunst der Entzweiung*, cit.

[5] H. Schnädelbach: *Was ist Neoaristotelismus?*, en W. Kuhlmann (ed.): *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1986, p. 41.

[6] *Ibid.*, pp. 45-46.

la *praxis*, atraído por su estrecha conexión con el «actuar bien» (*eupragia*) y la vida buena –sostiene Schnädelbach– se encuentra con la dificultad de tener que especificar lo que se deba entender con «vida buena» sin contradecir la idea moderna por la que solamente una normativa autoimpuesta puede ser legítima. Tal dificultad conduce al neoaristotélico consecuente a desenfatizar los aspectos normativos de la *praxis* y con ello a alimentar las posiciones conservadoras. Por último, respecto a la oposición entre *ética* y *ethos*, Schnädelbach sostiene que el neoaristotelismo implica un «sistemático enganchar la ética al carro de algún tipo de ethos existente». Más particularmente, la posición neoaristotélica implicaría una «crítica de la utopía» y «el rechazo de fundaciones éticas absolutas»[7]. Esta desconfianza de cualquier idea del bien o de principios a priori de la justicia descansa en la convicción de que «el bien ya ha estado siempre en el mundo» y el problema es sólo reconocerlo. Hoy el sofisticado neoaristotelismo sustituye la «estática» noción aristotélica de *ethos* con la tarea de identificar el rastro de la Razón en la historia. Sólo que, desde el momento en que la idea hegeliana de una lógica de la historia ha caído en un descrédito probablemente final, el intento neoaristotélico de captar la presencia de la razón en la historia finaliza con la reducción a un buscar la razón en la *tradición*. En definitiva, Schnädelbach acusa a la ética del *ethos* de basarse en meros imperativos hipotéticos, es decir, en «reglas de prudencia ligadas a la situación, reglas que Kant o Fichte jamás habrían llamado morales»[8].

Contra la «ideología de la *phronesis*» Schnädelbach plantea dos objeciones de orden más general. Primero, la noción de *phronesis* tiene relevancia para nuestro contexto histórico actual sólo si ignoramos fenómenos como la colonización

[7] *Ibid.*, p. 51.
[8] *Ibid.*, p. 53.

del mundo de la vida por parte de la racionalidad respecto al objetivo o el primado que la *poiesis* y la *techne* han asumido en el mundo moderno. En vez de invocar nostálgicamente la idea de *phronesis* como contraimagen de la *techne*, Schnädelbach defiende que se debería recaptar el desafío de «superar los límites de la *techne* con sus mismos medios»[9]. Schnädelbach deja sin explicar cómo una actitud técnica hacia el mundo puede ser superada desde el interior, a través de medios técnicos o a través de la misma mentalidad técnica.

Segundo, para Schnädelbach la ideología de la *phronesis* se asocia a la renuncia a cualquier universalismo. El universalismo moral admitido por la ética del *ethos* es un universalismo «meramente pragmático»[10]. El único modo de recuperar un papel para la *phronesis* –según Schnädelbach– es el de reconstruir este concepto dentro de una perspectiva kantiana como *juicio práctico*. Sólo así el elemento pragmático-universalista de la *phronesis* sería relacionado con el universalismo «verdadero», es decir, basado en *principios*, precisamente de la ética de Kant.

En conjunto, es difícil evitar la impresión de que la posición de Schnädelbach tiene su plausibilidad sólo en relación con el contexto intelectual alemán y con el papel, peculiarmente conservador, que los temas neoaristotélicos han estado asumiendo. No logro ver ningún conservadurismo «inevitable» en la idea de que lo verdadero, lo bueno y lo bello sean propuestos constantemente en el mundo, incluso si a menudo no son reconocidos, o bien en la idea de que la validez es concreta y singular, más que general o a priori, o en la acentuación del sentido común respecto al conocimiento experto. Además, no logro ver ninguna «inevitable» afinidad entre la *phronesis* y el relativismo o, peor aún, entre

[9] *Ibid.,* p. 55.
[10] *Ibid.,* p. 56.

la *phronesis* y el tradicionalismo. Después de todo, el científico de Kuhn que revoluciona un paradigma, el político weberiano que sabe reconciliar valores y principios en conflicto, o el individuo cósmico-histórico de Hegel que reconoce la tarea impuesta por su tiempo y que da paso a esta intuición suya, son otros tantos ejemplos de ejercicio de la *phronesis* al servicio de la innovación. Sobre todo, en el descartar las teorías de la validez fundamentadas en el juicio en cuanto que relativistas y, por consiguiente, conservadores, Schnädelbach parece olvidar que en el fondo es precisamente la crisis del pensamiento objetivista y procesal que hoy alimenta el interés por temas aristotélicos y no viceversa.

Pasando de un plano interpretativo a consideraciones de naturaleza más sistemática, sostengo que el concepto de *phronesis* puede ser recuperado en términos totalmente diferentes de los sugeridos por Schnädelbach. Puesto que ciertamente vale la pena explorar la afinidad entre la teoría del juicio de Kant y la concepción aristotélica de la *phronesis*, el proyecto de reconstruir la *phronesis* como una especie de *juicio ético aplicado*, del mismo modo que Habermas en un cierto momento sostiene que la ética del discurso debía ser completada por una teoría de los juicios «aplicativos», me parece demasiado simplificado. Al contrario, la noción de *phronesis* parece capaz de jugar un papel mucho más relevante si es des-eticizada y concebida como una competencia de orden general que puede contribuir a resolver *todos* aquellos dilemas que trascienden los confines de esquemas, paradigmas o mundos vitales dados, independientemente del carácter ético, cognitivo o estético de tales dilemas. Además, en vez de buscar dotar a la *phronesis* de un universalismo de reflejo pagando el precio de hacer de ello un mero apéndice aplicativo de algún principio de generalización –como sugieren Habermas y Schnädelbach–, parece quizás más prometedor intentar reconstruir el específico tipo de universalismo inherente al juicio prudencial mismo.

La phronesis *revisada*

Con el término *phronesis* pretendo designar la competencia para elegir entre esquemas conceptuales que incluyen valores incompatibles, o a los que se ha dado un peso diferente, en situaciones donde no se puede recurrir a un estándar a priori[11]. Desde el punto de vista de la práctica científica el término *phronesis* designa la capacidad para elegir correctamente entre paradigmas o programas de investigación rivales caracterizados por un más o menos similar equilibrio de anomalías y puntos fuertes. Respecto al juicio moral postconvencional, la *phronesis* denota la capacidad del actor moral para obrar una elección entre orientaciones de valor e interpretaciones de la acción divergentes, con las que entre en contacto con motivo de su participación en un mundo de la vida diferenciado y pluralista. En relación con el paradigma comunicativo desarrollado por Habermas dentro de la teoría crítica, el término *phronesis* es utilizado para designar la capacidad del actor para valorar la racionalidad del consenso, es decir, para valorar la medida en la que las presuposiciones de la comunicación implícitas en las «idealizaciones fuertes» de la teoría discursiva de la validez encuentran realización en un determinado contexto de discusión. Finalmente, desde la perspectiva de la teoría wittgensteiniana de los juegos de lenguaje, la *phronesis* denota la

[11] Uso el término «esquema conceptual» como término genérico para designar todas las nociones más específicas que se derivan del concepto wittgenstiniano de juego [de lenguaje], por ejemplo, paradigma, episteme, mundo de la vida, tradición, cultura, simbólico, etc. Cfr. D. Davidson: «On the Very Idea of a Conceptual Scheme» (1974), en D. Davidson: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 183-198 [tr. esp. de Guido Filippi: «De la idea misma de un esquema conceptual», en *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje,* Barcelona, Gedisa, 1990].

capacidad del actor no sólo para seguir las reglas de un determinado juego, sino para juzgar la deseabilidad y el valor totales de un juego, o sea, para elegir qué juego jugar en una determinada situación.

Estas cuatro perspectivas, a pesar de la diversidad de sus conceptos centrales (paradigmas, culturas, contextos argumentativos, juegos de lenguaje), someten al actor a la misma clase de tarea. Desde el momento que tanto los paradigmas como los horizontes culturales, los mundos de la vida y los juegos de lenguaje incorporan valores ordenados jerárquicamente, elegir entre estas entidades reclama que el actor asigne prioridades a los valores implicados y luego evalúe la adecuación de los esquemas conceptuales en cuestión a la luz de tales prioridades. Sin embargo, ninguno de los susodichos planteamientos logra indicar con plausibilidad cómo se pueden sopesar y elegir los valores. Kuhn evita cuidadosamente el problema de la validez interparadigmática; Habermas relega las cuestiones estimativas entre aquellas discusiones de serie B para las que el término «discurso» es inapropiado, mientras que Wittgenstein y sus seguidores se rinden completamente a la cuestión para abrazar varias formas de relativismo.

Esta situación sitúa el desafío de reconstruir una competencia que todos los actores sociales de algún modo poseen y a la que recurren con ocasión de dilemas teóricos o prácticos. Tal competencia –designada en el lenguaje ordinario por expresiones como juicio, madurez de juicio, prudencia, consideración, sentido común, buen sentido, sabiduría, sagacidad, discernimiento, intuición, etc.– es la capacidad para asignar prioridad a valores en ausencia de criterios o directivas de tipo general. Algunos aspectos de la capacidad de elegir o juzgar en ausencia de indicaciones generales han sido tratados en el pasado por Aristóteles y por Kant bajo el título de *phronesis* y de *juicio estético*. No obstante, desafortunadamente tanto Aristóteles como Kant han concebido

tal capacidad de modo simplificado, limitando su alcance y su relevancia al ámbito, respectivamente ético o estético, y la han entendido como una especie de facultad «natural» del hombre. Sus reflexiones constituyen un buen punto de partida, pero es necesario ir más allá reconociendo la centralidad del juicio o de la prudencia en *todas* las actividades humanas, incluida la ciencia, y reconstruyendo tanto la *estructura interna* de la *phronesis* desde un punto de vista psicológico como las *condiciones sociales* que favorecen su surgimiento.

Por lo que concierne a la estructura interna de la *phronesis*, en último término, podemos concebir las elecciones entre esquemas conceptuales como elecciones que descansan sobre juicios de prioridad respecto a valores y enlazar conceptualmente la pregunta «¿Qué valor merece prioridad en una determinada situación?» a la pregunta «¿Qué necesidades son más centrales para una identidad?». La analogía entre asignar prioridad a valores y reconocer la relevancia de ciertas necesidades para una identidad descansa sobre el hecho de que en ambos casos se trata no tanto de determinar si uno «tiene» una necesidad o si un valor singular es válido en absoluto, sino más bien en la colocación de varias necesidades y valores en aquello que podríamos llamar (en un sentido todavía por aclarar) «el justo orden». Si puede ser construido un puente entre el concepto de valor y el de necesidad, entonces también podremos dar cuenta de la validez de juicios transesquemáticos, transparadigmáticos y transculturales sin tener que postular absolutos metafísicos. De hecho, las preguntas sobre la prioridad de las necesidades no pueden recibir respuesta a priori y en general, como en cambio sostienen varias éticas sustantivas de los valores[12],

[12] Entre los ejemplos más notables, recordamos la teoría de las necesidades de Maslow y la ética material de los valores de Scheler. Cfr. A. H. Maslow: *Toward a Psychology of Being*, New York, Van Nostrand

puesto que determinar qué necesidades de un individuo son centrales para su identidad depende no de las características generales de la identidad –lo que uno comparte con todos los otros seres humanos–, sino de lo que en ella hay de único, o sea, de un específico equilibrio de sus componentes. Y sin embargo, hay un sentido real en el que algunas necesidades son más importantes que otras. La práctica psicoanalítica ofrece un ejemplo de las capacidades, por parte del analista, para evaluar la cohesión de una identidad y su dependencia de la satisfacción de una configuración única de necesidades. Aunque no pueda ser objetivada en un método, esta competencia puede ser enseñada y, a su vez, evaluada, como demuestra la costumbre de someter los futuros analistas a un análisis didáctico. Ahora, si concebimos un horizonte de valor como una configuración de necesidades en el ámbito de una identidad colectiva, se vuelve posible elegir entre valores sin recurrir a una piedra de toque externa que contradeciría nuestras intuiciones pluralistas y sería difícil de justificar.

Querría ahora probar a hacer más específica esta idea del establecimiento de un orden de necesidades sin invocar criterios a priori. La versión arquetípica de esta operación es la comprensión de las necesidades psicológicas de una identidad individual, así como tiene lugar en el contexto de la vida cotidiana. De esta habilidad que de diversa manera todos poseemos derivan las versiones más refinadas y especializadas de la *phronesis* como, por ejemplo, saber mediar valores en la construcción de una línea política, la valoración estética de obras de arte, la elección entre paradigmas rivales sobre la base de valores científicos por ellos encarnados, la

Reinhold, 1968 [tr. esp. de Ramón Ribé: *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del ser*, Barcelona, Kairos, 1982]; y M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916), Bern, Francke, 1980 [tr. esp.: *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1941].

interpretación de los síntomas neuróticos en la práctica terapéutica, sopesar líneas interpretativas competidoras en la interpretación de un texto o en la evaluación de dos traducciones. Más en general, esta habilidad consiste en saber reconocer si y cómo un elemento simbólico se inserta en la totalidad simbólica de la que forma parte.

La posibilidad de traducir la pregunta «¿Qué hacemos en realidad cuando asignamos prioridades a valores?» en la pregunta «¿Cómo son posibles los juicios sobre la integridad de las identidades?» descansa pues sobre la analogía entre juicios sobre valores y juicios sobre necesidades. No obstante, a primera vista valores y necesidades parecen pertenecer a dos campos separados del ser y del deber ser. Las necesidades están asociadas a la necesidad, los valores a la voluntad. Se «tiene» una necesidad independientemente de las intenciones propias, deseos y conciencia, mientras que no se pueden «tener» ciertos valores a menos que uno no lo quiera, también si obviamente no todos los deseos son conscientes.

Sin embargo, en un examen más atento, la cuestión parece menos simple. Las necesidades son en realidad predicados en tres situaciones. Alguno tiene necesidad de algo *para* alguna otra cosa o *para hacer* otra cosa. Incluso las necesidades primarias son necesidades *para* la supervivencia. Cada expresión de necesidad presupone, en algún nivel, el deseo de algo importante –un objetivo, un estado, un sentimiento, etc.– respecto al que necesitamos lo que la expresión menciona. Desde este punto de vista las necesidades están ligadas de alguna forma a la voluntad. Por otro lado, cuando atribuimos valor a ciertas cosas –incluso a bienes abstractos como la libertad, la igualdad o la justicia– nos sentimos *instados* a hacer esta atribución, es decir, nos parece estar reconociendo alguna necesidad y, como Lutero, «no poder obrar de otra manera». Probablemente valores y necesidades convergen, en su límite de generalidad más alto, en el concepto de vida buena.

La relación entre necesidades y valores puede ser aclarada también sobre la base de una concepción psicoanalítica de la identidad y de las dimensiones de su realización que será descrita más detalladamente en el capítulo 5. Las identidades, individuales y colectivas, son representaciones simbólicas que comprenden al menos:

1. Una percepción de la continuidad del Yo (individual o colectivo) en cuestión.
2. Una configuración de varios tipos de necesidades y pulsiones.
3. La proyección ideal de un Yo futuro.

Por lo tanto, todas las posibles líneas de conducta deben ser valoradas no sólo en función de su eficacia instrumental y aceptabilidad normativa, sino también en función de:

1. Su contribución a incrementar o a disminuir el sentido de continuidad del Yo.
2. Su relacióncon las necesidades internas de la identidad.
3. Su contribución a la realización del Yo ideal.

Para las identidades individuales la continuidad toma la forma de una biografía ininterrumpida y dotada de sentido, una trayectoria vital que puede ser contada como una historia coherente. Las identidades colectivas experimentan continuidad en la forma de la narración histórica y de la tradición cultural.

El núcleo central de una identidad individual puede ser concebido como una estructura de necesidades ligadas al mundo interior de las relaciones objetuales, a la cualidad y a las metas de la libido, a la regulación de la autoestima y al llamado «carácter» de la persona, o sea, a una combinación de mecanismos de defensa y estilos interactivos típicos de ella. En el caso de las identidades colectivas el equivalente de este componente es dado por procesos de reproducción cultural, integración social y socialización que establecen los

contenidos de las representaciones colectivas y producen para la colectividad en cuestión el sentido de la propia continuidad histórica. Crucial para estos procesos es la transmisión, reproducción y mantenimiento de los valores[13]. El actuar colectivo y las decisiones políticas deben ser examinadas continuamente sobre la base de un grupo de valores comunes que, como las necesidades centrales de una identidad individual, no pueden ser violados o descuidados por mucho tiempo sin poner en peligro la cohesión e incluso la existencia de una identidad colectiva.

Por último, cada identidad individual contiene una anticipación del Yo ideal en el que la persona desea convertirse. Este Yo ideal es el producto de identificaciones arcaicas con las figuras paternas o de algún modo significativas de la infancia y, más tarde, de la internalización de imágenes sociales de diverso tipo. Este Yo ideal tendrá que mantener una relación realista con los Yoes pasados y con las necesidades contenidas en el componente central. Es parte de una identidad bien lograda el ponerse un ideal que esté efectivamente al alcance del Yo real. También las identidades colectivas contienen la imagen de un Yo colectivo ideal que puede estar más o menos en consonancia con las posibilidades reales de un grupo. A este nivel encontramos la tematización consciente de los valores centrales de una sociedad y su valoración en relación con la historia pasada y el potencial del presente tal y como es percibido por el grupo.

Desde esta concepción de los componentes principales de una identidad es posible derivar un cierto número de dimensiones estimativas que, funcionando de común acuerdo, orientan nuestro juicios sobre la adecuación relativa de

[13] La reproducción de una identidad colectiva puede ser concebida, en la estela de Habermas, como un proceso similar a la reproducción de las estructuras simbólicas del mundo de la vida. Cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, cit., tr. esp. cit., vol. 2, pp. 200:210.

nuestras valoraciones y asignaciones de propiedad a necesidades y valores. Otra vez más debo remitir a lo que será dicho acerca del argumento en el capítulo 5.

Una racionalidad no racionalista

En la medida en que los juicios clínicos sobre la integridad o el grado de realización de las identidades versan sobre casos singulares, aunque pueden reivindicar un consenso más amplio, es posible describir algunas de sus propiedades volviendo de nuevo al concepto aristotélico de *phronesis* oportunamente reformulado. Aunque para Aristóteles la *phronesis* sea esencialmente un concepto ético[14], su posición tiene implicaciones mucho más amplias. Lo que hace de una línea de conducta la línea de conducta justa, o mejor dicho *una* línea de conducta justa, no es tanto su llevar ventaja al actor, ni su estar conforme con las expectativas de la comunidad, ni su corresponder a normas y principios morales, como su contribución a «una vida feliz en sentido global», o sea, a la *eudaimonia*[15]. Para comprender qué es la *phronesis* en el sentido atribuido a Aristóteles hace falta, por tanto:

a) Comprender qué es lo que puede entenderse con la expresión «una vida feliz en sentido global», o sea, «vida buena».

b) Captar el modo particular en el que la *phronesis* se relaciona con la vida buena y se distingue de las otras virtudes.

El término *eudaimonia* normalmente se traduce como «felicidad». Sin embargo, no debe olvidarse que el término

[14] En particular, es una de las virtudes *dianoéticas*, junto a la *techne*, *episteme*, *sophia* y *nous*. Cfr. Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, Libro VI.

[15] *Ibid.*, 1140a24-b12.

se refiere a un particular tipo de felicidad. Aristóteles piensa en tres concepciones de la vida buena predominantes en la Atenas de su tiempo. Para la primera, la vida buena es una vida empleada en la investigación del placer, para la segunda, la vida buena es una vida en la que logramos obtener honor, y para la tercera, la vida buena es una vida empleada en la contemplación. Aristóteles rechaza con decisión las primeras dos posiciones y asume un carácter ambiguo hacia la tercera. La vida buena no puede reducirse a la persecución del placer o del honor, porque mientras que el honor y el placer son buscados por el bien de nuestra felicidad, la felicidad la elegimos como fin «siempre por sí misma y jamás por ninguna otra razón»[16]. Aristóteles, en particular, niega también que la vida buena pueda identificarse con la búsqueda del honor. De hecho, recibimos honor y respeto de los otros por nuestra virtud y, por tanto –argumenta Aristóteles–, el ser virtuoso, como cualidad cuya posesión es recompensada por el honor, debe tener supremacía respecto al honor. Además, ya que honor, prestigio y respeto nos son concedidos por otros, si persiguiéramos estos bienes, nos volveríamos dependientes de aquellos que deben reconocernos dignos de ellos. No queda pues nada más que la vaga afirmación de que la vida buena es una vida empleada en la persecución de lo que es bueno para el hombre. ¿Pero qué es lo bueno para el hombre?

En el Libro I de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles define el bien como «el actuar del alma conforme a la virtud»[17], pero en el Libro X encontramos expuesta la tesis por la que la felicidad consiste principalmente en la contemplación[18]. La primera cosa que hay que notar aquí es la idea de que la felicidad es una actividad (*energeia*) más que un estado inter-

[16] *Ibid.,* 1097a15-b2.
[17] *Ibid.,* 1098a8-27.
[18] *Ibid.,* 1177a25-b13.

no. Y actividad es un término obviamente relacionado con el término *praxis*, que designa no tanto el mero actuar como el *actuar bien*. En este contexto, Aristóteles pretende sugerir que la felicidad no es algo que pueda ser poseído, como por ejemplo una facultad intelectual o un rasgo de carácter, sino que incluye el ejercicio activo de capacidad y disposición de ánimo. Segundo, el término «alma» puede ser entendido como «carácter» o «personalidad»[19], o más sencillamente como la propiedad del ser en vida. Tercero, se aclara el significado de la expresión «actuar conforme a la virtud». *Areté* es el nombre abstracto correspondiente al adjetivo *agathos*, «bueno», el cual, sin embargo, significa siempre «bueno en alguna cosa». *Areté* es la propiedad del ser bueno en algo, sobresalir en alguna actividad, pero el ser *agathos* significa también que aquello en lo que uno es bueno es en algún sentido «típico» de la clase de ser a la que uno pertenece. Así, un arquero *agathos* es un arquero que sabe mirar y tirar con precisión, un bote *agathos* es un bote que se mantiene bien en el mar, un arado *agathos* es un arado que cacha bien el terreno, un cuchillo *agathos* es un cuchillo afilado que corta bien, etc. Entonces, en el caso del ser humano, actuar conforme a la virtud quiere decir ejecutar bien la tarea que es típica del ser humano en general. Y si, como parece, existe una pluralidad de tareas y actividades típicamente humanas, actuar conforme a la virtud quiere decir sobresalir en la más perfecta de las actividades típicamente humanas[20].

Se hace entonces la pregunta: ¿cuál es la más típicamente humana entre las muchas actividades a la que los seres humanos se consagran? Aquí Aristóteles parece oscilar entre

[19] Cfr. A. MacIntyre: *A Short History of Ethics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1967, p. 64 [tr. esp. de Roberto J. Walton: *Historia de la ética*, Buenos Aires, Paidós, 1970, p. 47].

[20] Cfr. Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1098a 8-27.

una respuesta restrictiva y una de más amplia envergadura. Según la respuesta restrictiva, la habilidad más típicamente humana es la *contemplación*, según la más amplia, la vida buena tiene que ver no sólo con la contemplación intelectual, sino también con «la totalidad del registro de la vida y de la acción humana, de acuerdo con el distinguirse en la virtud moral y en la sabiduría práctica»[21]. La segunda interpretación es la más pertinente para nuestros objetivos. Uno de los modos d replantearse la *phronesis* a lo largo de líneas postmetafísicas, de hecho, es el de interpretar la *eudaimonia* sobre la base de una teoría filosófica de la identidad del Yo. Entonces, podemos concebir la vida buena, junto a Aristóteles, como el *telos* hacia el que se dirige la mejor conducta humana pero, a diferencia de Aristóteles, como un *telos* que no trasciende al individuo, ni le es externo, sino que corresponde estrechamente a las vicisitudes de su vida psíquica. En otras palabras, actuar conforme a la virtud para nosotros, modernos, no puede significar llevar a cabo bien la tarea, que varía en concreto de individuo a individuo y no puede ser especificado a priori, de mantener la integridad

[21] Nagel concluye que Aristóteles identifica la *eudaimonia* con la contemplación: cfr. T. Nagel: *Aristotle on* Eudaimonia, en A. O. Rorty (ed.): *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 7. J. L. Ackrill, en cambio, intenta construir una interpretación alternativa y en mayor medida inclusiva de la *eudaimonia*: cfr. J. L. Ackrill: *Aristotle on* Eudaimonia, en A. O. Rorty (ed.): *Essays on Aristotle's Ethics*, cit., pp. 28-33. Esta versión del concepto de *eudaimonia* es defendida también por Taylor en Ch. Taylor: *Die Motive einer Verfahrensethik*, en W. Kuhlmann (ed.): *Moralität und Sittlichkeit*, cit. Por último, en *A Short History of Ethics*, cit., p. 82, tr. esp. cit., p. 66, MacIntyre subraya la idea de un contenido privilegiado de la *eudaimonia*, mientras en *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981, p. 204 [tr. esp. de Amelia Valcárcel: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, p. 252], reformula este concepto a su modo y define la vida buena de manera formal como «la vida consagrada a la búsqueda de la vida buena por el hombre».

de la propia identidad en la pluralidad de las situaciones y de inscribir sus rasgos sobresalientes en una biografía irrepetible.

La vida buena o *eudaimonia* en un sentido postmoderno es entonces un ciclo vital en el que se logra enriquecer la trama principal de la propia historia de vida del más vasto número de episodios y filones secundarios compatibles con el mantenimiento de una unidad global. La unificación de la propia existencia en una narración coherente y sensata es un bien que juega hoy un papel análogo al de la *eudaimonia* para Aristóteles. Por un lado, se trata de un bien que perseguimos puramente por sí mismo y por ningún otro fin ulterior. Más bien son los otros bienes (riqueza, salud, prestigio, amistad, etc.) los que son perseguidos en vista del fin superior de realizar la propia identidad, por más que frecuentemente cometamos errores y persigamos bienes que no son efectivamente apropiados para este objetivo. Por otro lado, la autorrealización es un bien cuya falta vacía de significado y desprecia aquellos bienes que logremos conseguir en su lugar, como nos enseña el Iván Ilich de Tolstoi.

Desde esta perspectiva podemos ver ahora bajo una luz más clara la aproximación aristotélica a las virtudes y, sobre todo, el papel especial de la *phronesis* en su interior. Una virtud es una disposición o rasgo de carácter susceptible de traducirse en acción y de contribuir, en cuanto parte integrante de un estilo de vida, a la vida buena. Como es sabido, Aristóteles caracteriza las virtudes sobre la base de la problemática doctrina del justo medio, es decir, como la adecuada proporción de una cualidad que queda entre dos extremos. Así, por ejemplo, el coraje es el punto medio entre la cobardía y la temeridad, la generosidad el punto medio entre la avaricia y la prodigalidad. Probablemente irrecuperable, este planteamiento, sin embargo, puede ayudarnos a comprender el particular puesto de la *phronesis*

entre las virtudes. Las acciones, como hemos dicho, siempre son interpretaciones de un comportamiento en relación con un contexto. El mismo comportamiento podría constituir un acto de coraje en una situación y uno de cobardía en otra o de temeridad en una tercera. Presenciar un funeral puede constituir un acto de cobardía en una situación en la que participar significa homenajear a un potente jefe mafioso, o un acto de coraje si se trata del funeral de un opositor a un régimen dictatorial, o incluso un desafío temerario si se trata del funeral de un adversario político asesinado por mano del partido propio. Ninguna de las distintas virtudes, por tanto, puede ser ejercida si no se posee la capacidad para comprender los diversos significados que situaciones diferentes confieren a nuestros comportamientos. Esta capacidad, junto a la capacidad para colocar los varios bienes en el orden que en mayor medida favorezca la vida buena, es la *phronesis*. Ésta viene a asumir el papel de virtud principal en cuanto que constituye una *condicio sine qua non* para el ejercicio de cualquier otra virtud[22]. Esta reconstrucción de la concepción aristotélica de la *phronesis* se opone a aquella interpretación, adelantada entre otros por algunos de los defensores de la *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, para la que la *phronesis* es una capacidad o virtud que concierne sólo a la elección de los instrumentos o medios para actuar y no a la elección de los fines[23]. Vollrath, por ejemplo, destaca que Aristóteles, al poner como sumo bien la *eudaimonia*, supone que la *phronesis* es sólo la virtud más idónea para reconocer los medios

[22] Cfr. MacIntyre: *After Virtue*, cit., p. 144, tr. esp. cit., p. 183.

[23] Cfr. E. Vollrath: *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1977, pp. 85-88. Acerca de este punto, también cfr. P. Aubenque: *La prudence chez Aristote*, Paris, Puf, 1963 [tr. esp. de M.ª José Torres: *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999]; y R. Bubner: *Handlung, Sprache, Vernunft*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1976.

con los que alcanzar este sumo bien en un contexto concreto. Sin embargo, al mismo tiempo, la *phronesis* aparece, en el mismo Aristóteles, como una virtud distinta de una habilidad *meramente* instrumental para calcular los efectos de nuestros actos, que, en cambio, es propia de la *techne*. En este marco –continúa Vollrath– el ejercicio de la *phronesis* presupone como ya dada una visión del bien, en concreto, un saber de los fines que está diferenciado en dos tipos de saber distintos, pero ambos jerárquicamente superiores a la *phronesis*: el saber teorético-ontológico (teniendo por objeto la naturaleza humana) y el saber ético-práctico (teniendo por objeto los fines que, a la luz del primer tipo de saber, vale la pena perseguir). Sobre todo, no se le otorga a la *phronesis* poder decidir que «el fin del ser humano y el de la unión *polis* sea la felicidad». Su campo permanece confinado al juicio y a la decisión «acerca de qué acciones son útiles y adecuadas a la consecución de aquel fin»[24].

En esta línea interpretativa se puede oponer una objeción de carácter reconstructivo-filológico y una de carácter sistemático. La objeción reconstructivo-filológica puede ser a su vez formulada en dos versiones, defendidas respectivamente por Otfried Höffe y por Helmut Kuhn. En la primera versión, la objeción trata las implicaciones que se derivan del carácter peculiar del saber en torno a la *eudaimonia*. Ésta, de hecho, no es un fin al lado de los otros fines o un fin superior a ellos por inclusión e importancia. Es algo más. Siendo aquel fin por mor del que perseguimos cualquier otro fin, mientras éste mismo no es perseguido en vista de algún otro fin ulterior[25], la *eudaimonia* es una especie de condición trascendental que «constituye» los otros fines

[24] E. Vollrath: *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, cit., p. 86.

[25] Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, I, 1094a 18-22.

y los hace posibles[26]. Esto cambia notablemente el marco. Si el bien se da siempre de forma actualizada, particular, como *este bien*, entonces cuando la *phronesis* nos ayuda a realizar cierto bien particular ésta no nos ha facilitado tanto un medio como un *modo* de realizar el bien[27]. Por tanto –sugiere Cortella–,

> mientras que en la *techne* el medio es elegido en vista de un objetivo externo y vale sólo en relación con éste, en la *praxis* el medio ya es realización del fin, es individualización del principio universal del bien, es investigación y propósito de un bien particular. El *medio* es, por tanto, un *modo* de realizar el bien en circunstancias determinadas[28].

Otra línea argumentativa –seguida por Kuhn y también por MacIntyre– llama nuestra atención sobre el hecho de que en la esfera práctica reflexionar acerca de los medios comporta siempre una especificación del fin, que nos lleva a su vez a afinar nuestro conocimiento del fin. La búsqueda del bien, de hecho, no es la búsqueda de algo que ya se sabe exactamente como es hecho, no se parece a la búsqueda de un yacimiento petrolífero del que se ignora tan sólo la exacta ubicación, sino que más bien es la búsqueda de algo que se conoce sólo a grandes rasgos –de otra forma nuestra búsqueda no podría tener dirección alguna–, pero que se especifica ulteriormente cada vez que lo ponemos en comparación con lo que en nuestra representación constituiría su realización en un determinado contexto[29].

[26] Cfr. O. Höffe: *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München-Salzburg, Pustet Verlag, 1971, p. 191.

[27] Cfr. L. Cortella: *Aristotele e la razionalità della prassi*, Roma, Jouvence, 1987, p. 52.

[28] *Ibid.,* p. 53.

[29] Cfr. H. Kuhn: «Der Begrif der Prohairesis», en D. Henrich y otros (ed.): *Die Gegenwart der Griechen im neuren Denken*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960, p. 136 y A. MacIntyre: *After Virtue*, cit., pp. 261-262, tr. esp. cit., pp. 320-321.

Estas dos argumentaciones, no obstante, se encuentran con la continua reafirmación, por parte de Aristóteles, de la separación de los medios de los fines y de la *sophia* como la única virtud que tiene que ver con el conocimiento del bien. En último término, no podemos pasar por alto la continua insistencia de Aristóteles en la «subordinación de la ética a la metafísica y de la *phronesis* a la *sophia*»[30].

La objeción de carácter sistemático, en cambio, gira sobre la diferencia entre la recuperación del concepto aristotélico de *phronesis* en un contexto profundamente cambiado, operación fecunda y capaz de ofrecer un acercamiento original a la ausencia de fundamento, y la reconstrucción, en cambio, de la *doctrina global* de la *phronesis*, operación que sólo tiene sentido, aunque muy dudoso, dentro de un proyecto de reafirmación de la filosofía aristotélica en cuanto tal. Desde el punto de vista del primer proyecto –el seguido aquí– se puede sostener que la incapacidad de la *phronesis* para deliberar sobre fines pierde todo su carácter problemático en cuanto deja atrás un marco fundacional, incluso si es reformulado en clave trascendental o de filosofía de la historia, en la que existe un acceso privilegiado de la reflexión filosófica a la naturaleza humana. Paradójicamente, cuanto más permanece pegada la interpretación de la *phronesis* a los presupuestos metafísicos aristotélicos, más condena a la irrelevancia y a la esterilidad este extraordinario modelo de racionalidad no racionalista. Al contrario, cualquier operación contemporánea que quiera recuperar la fuerza sugestiva y la fecundidad de este modelo –como incluso la del modelo kantiano del juicio reflexionante– no puede más que partir de la postulación moderno-contemporánea de un pluralismo de contrapuestas visiones del bien. La noción de *eudaimonia* o vida buena en este marco viene a asumir un carácter puramente formal, a ser entendi-

[30] Cfr. L. Cortella: *Aristotele e la razionalità della prassi*, cit., p. 54.

da como aquel fin por mor del que perseguimos todos los otros fines. La *eudaimonia* en nuestro sentido –en un sentido «post»-moderno, pero no «postmoderno»– permanece en un horizonte constitutivo de la praxis, pero no se puede dar ya *sophia* alguna que nos describa su contenido. El contenido de la *eudaimonia* en el contexto contemporáneo «post»-moderno, de hecho, es especificado por cada ser humano de un único modo incluso no independientemente de una cultura de procedencia, y esta especificación puede estar más o menos lograda, más o menos articulada, más o menos *felicitous* de la misma manera en que cada obra de arte tiene su modo de ser lograda. Dentro de un marco de referencia caracterizado por la aceptación del «hecho del pluralismo», de la génesis intersubjetiva de la subjetividad y del giro lingüístico, reconsiderar la *phronesis* desde una perspectiva postmetafísica no sólo permite, sino que en verdad reclama, que se la conciba como una capacidad no sólo para identificar medios y estrategias, sino también para especificar el significado y el contenido concretos de la *eudaimonia* para una vida individual vivida en un contexto individual, una especificación que a su vez puede tener lugar tan sólo si asumimos que la *phronesis* incluye también la capacidad de reconciliar o seleccionar, según qué casos, visiones contrapuestas del bien sin recaer en cualquier clase de sustituto moderno de la *sophia* clásica.

En un contexto postmetafísico también la tesis más general reclamada por Vollrath, o sea, «que el fin del ser humano y el de la polis sea la felicidad», no puede de ningún modo ser puesta como una certeza que descansa sobre una reflexión filosófica o una intuición metafísica, sino simplemente como aquel modo de ver el fin del ser humano y de la polis que es *prudente* que adoptemos nosotros, modernos del siglo XXI. También la tesis de que la *eudaimonia* sea el fin del ser humano y que ésta tenga de alguna forma algo que ver con la felicidad entendida como autorrealización no

puede ser presentada como una verdad, sino que debe ser presentada mucho más humildemente como la mejor tesis, respecto a los fines más generales de la acción humana, que la *phronesis* nos aconseja adoptar entre todas aquellas presentes en nuestro horizonte.

La subordinación de la *phronesis* a una *sophia* no sólo cae con la caída de la fe en un acceso privilegiado a la realidad de las cosas, sino que, además, la relación se invierte. Ahora, en nuestro contexto postmetafísico, es el saber práctico, son las proposiciones de la *sophia* –en la medida en que podemos hablar todavía de un saber práctico, o al menos en el sentido mínimo en el que algunos autores sugieren la posibilidad de un *cognitivismo* ético– las que dependen de la *phronesis*, o sea, nos parecen válidas sólo en cuanto que la *phronesis* nos las señala como temporalmente mejores entre todas las visiones del bien y los saberes prácticos que compiten en el campo.

Por último, examinando la relación que media entre la *phronesis* y las otras virtudes intelectuales o *dianoéticas* mencionadas por Aristóteles en el Libro VI de la *Ética a Nicómaco*, es interesante advertir un cierto número de similitudes con las propiedades atribuidas por Kant al juicio estético. A diferencia de la *techne*, que permanece externa a la personalidad del experto, la *phronesis*, como por otra parte la capacidad de juzgar, no puede ser entendida por medio de un método ni olvidada. La *phronesis* y la capacidad de juicio pueden ser cultivadas tan sólo a través de la exposición a casos ejemplares de juicio o a través del contacto con alguno que posea ya una habilidad superior a este respecto. A diferencia de la *episteme*, y de nuevo en analogía con el juicio, las conclusiones a las que llega la *phronesis* no pueden ser demostradas, sino tan sólo mostradas y hechas plausibles. De hecho, la *phronesis* tiene que ver con el deliberar y –argumenta Aristóteles– ninguno delibera acerca de cosas que son universales o necesarias. Por último, la *phronesis* se

distingue del intelecto o *nous* en cuanto que el intelecto intuye definiciones generales que no pueden ser lógicamente demostradas, mientras que la *phronesis* ofrece juicios sobre objetos que incluso no pueden ser objeto de demostraciones, sino que son *particulares*.

Queriendo trazar un paralelismo con la noción kantiana de juicio de gusto, la divergencia más grande con el concepto aristotélico de *phronesis* reside en el papel de esta forma no racionalista de racionalidad en el marco global de las facultades humanas. Mientras para Aristóteles la *phronesis* es la habilidad más importante en el campo práctico, y la ciencia política representa su expresión más completa, para Kant la relevancia del juicio de gusto está limitada al ámbito estético. Aunque reconozca que tanto la política como la moralidad requieren un cierto grado de prudencia (*Klugheit*), Kant dirige sus esfuerzos a la búsqueda de principios decisorios (el imperativo categórico, el principio de la publicidad) que pueden reducir al mínimo indispensable la importancia del juicio reflexionante[31]. Por último, tanto a Aristóteles como a Kant se les escapa la importancia de la *phronesis* o del juicio de gusto en la esfera cognitiva.

Recapitulando, aunque ni Aristóteles ni Kant ofrecen una teoría de la *phronesis* o del juicio directamente aplicable al contexto contemporáneo, no obstante, sus posiciones constituyen un buen punto de partida y contienen importantes intuiciones. Por ejemplo, ambos realizan una distinción, que tendrá que ser parte también de una teoría *post-metafísica* de la *phronesis*, entre un nivel de base del juicio,

[31] Para una interpretación afín de la filosofía política de Kant, cfr. R. Beiner: *Political Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, pp. 63-71 [tr. esp. de Juan J. Utrillo: *El juicio político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987]. Para un interesante intento de reconstruir una concepción política kantiana centrada en el juicio, cfr. R. Howard: *From Marx to Kant*, Albany, State University of New York Press, 1985, pp. 245-270.

muy cercano al sentido común (*sunesis* para Aristóteles, gusto para Kant), y un nivel superior de juicio en el que está incluida la motivación y, por tanto, la capacidad de traducir el juicio en acción (la *phronesis* para Aristóteles, el genio para Kant). Kant también nos ofrece una imagen fenomenológica de esta forma más elevada de juicio, cuando une la actuación del genio con la capacidad de poner en juego todas juntas nuestras facultades mentales y con la experiencia del ir a menos de nuestros poderes expresivos frente a la riqueza de significados creada de esta forma.

Obviamente, lo que no podemos encontrar ni en Kant ni en Aristóteles es la distinción entre contextos de elección *ordinarios* y *excepcionales*, *normales* en el sentido de Kuhn y *anormales*, o sea, entre problemas que surgen *dentro* de un esquema conceptual, de un paradigma, de un mundo de la vida, etc., y problemas que atraviesan y ponen en juego *diversos* esquemas, paradigmas o mundos de la vida. Mientras los problemas del primer tipo pueden ser afrontados con éxito a través de la aplicación de métodos y procedimientos estandarizados, los problemas del segundo tipo no pueden ser resueltos, en principio, sin recurrir a la *phronesis* o al juicio reflexionante. Si pasamos por alto esta distinción, terminamos por generar la impresión engañosa que consistiría en ver «el trabajo del juicio» como la norma en la vida social o la *phronesis* como la fuerza que hace girar las ruedas de la interacción social[32]. Al contrario, en la vida cotidiana normalmente sustituimos el juicio propiamente dicho por expectativas sociales compartidas o la mera costumbre. El juicio entendido en el sentido ilustrado en estas páginas, en cambio, tiene lugar sólo durante los momentos excepcionales de la vida personal y social, en aquellos momentos en los

[32] Por ejemplo, esto es uno de los problemas que afligen las de otro modo excelentes reconstrucciones del juicio en R. Beiner: *Political Judgment*, cit.

que todos los esquemas conceptuales disponibles de algún modo no logran dar cuenta de todos los distintos aspectos de algún dilema complejo, cuando el «viento del pensamiento» ha eliminado las insostenibles cristalizaciones de las palabras habituales y de las imágenes habituales, cuando suspendemos nuestras prácticas habituales y –como nos recuerda Hannah Arendt– «todo está en juego: no va más»[33].

[33] H. Arendt: *The Life of the Mind*, San Diego, Harcourt Brace & Co., 1978, p. 193 [tr. esp. de Ricardo Montoro y Fernando Vallespín: *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984].

3

De Kant a Kant: una normatividad sin principios

Entre todos los clásicos de la filosofía, el de Kant es un extraño destino. El pensamiento de Kant aparece, de hecho, por una parte y por otra bajo el signo de la igualdad que enlaza los dos miembros de una ecuación ideal. Por un lado, la filosofía de Kant es parte integrante –y, más aún, uno de los pilares– de aquella filosofía de la temprana modernidad del sujeto que se ha vuelto altamente problemática para nosotros. Pienso en el Kant de la *Crítica de la razón pura*, fascinado por el método y por la promesa de progreso acumulativo que cree encontrar en las ciencias físicas de su tiempo, un Kant profundamente convencido de la validez universal de los resultados producidos por aquel método que descansaba sobre la universalidad de las categorías con las que todos los seres humanos, bajo todos los cielos y en todos los tiempos, percibían la realidad. Pienso en el Kant filósofo moral, que se remonta a la idea de que actuar justamente es una cuestión de seguir, con coherencia y honestidad, la justa regla y que deber implica poder, en el Kant que comprime el bien sobre lo justo y lo justo sobre lo generalizable, que pretende que haya una sola solución justa a cada dilema moral y con ello reducir el conflicto ético al conflicto entre una línea de conducta justa y una sólo apa-

rentemente tal, impidiendo así cualquier comprensión de ese conflicto, mucho más trágico que el enfrentamiento entre bien y mal, que es el conflicto del bien con el bien.

No obstante, por otro lado, Kant es también el autor de la *Crítica del juicio* y bajo esta función constituye un punto de partida ineludible para repensar las aporías de lo moderno y para formular la cuestión del universalismo, ético y cognitivo, de una forma nueva que eluda, si no resuelve, estas dificultades. Su legado más precioso, en torno al que gira este capítulo, consiste en su delineación de los contornos de una normatividad, propia del juicio reflexionante, independiente de cualquier método y de principios generales, universalista pero no demostrable. Ahora que el eco de dos poderosas resurrecciones del pensamiento de Kant en este siglo se han extinguido –la primera ligada a la cuestión de las relaciones entre ciencia y valores, la otra ligada a la posibilidad de generalización como núcleo del punto de vista moral– podría no ser una mala idea de volver a mirar a Kant como fuente de inspiración. Otra vez más demuestra ser capaz de hablarnos a nosotros, contemporáneos, respecto a cuestiones que apreciamos mucho.

La pregunta y la respuesta

No hace falta mucha imaginación para llegar a la conclusión de que el siglo XX pasará a la historia como un siglo escéptico, que ha criticado, puesto en crisis y vuelto a discutir más paradigmas y teorías filosóficas de cuantas ha producido. Entre las víctimas más ilustres de su espíritu crítico están los conceptos, entre ellos relacionados, de racionalidad, subjetividad y validez que asociamos a la modernidad.

La nueva forma de universalismo, si llega a haber una, tendrá rasgos bastante diferentes que la modernidad nos ha acostumbrado y que han sido puestos en cuestión por

Wittgenstein, por Heidegger y por sus partidarios postmodernos. Sobre todo, esta nueva forma de universalismo tendrá que hacer cuentas con una transformación de horizonte que ha cambiado radicalmente ese mundo filosófico en el que durante siglos hemos vivido: el «giro lingüístico». Por «giro lingüístico» entiendo aquí un caso de rápida transformación de *Gestalt* constituido esencialmente por el surgimiento de una conciencia de la función formativa, más que instrumental, del lenguaje y de la ineludible dimensión de *contextualización* inherente a todos nuestros enunciados teoréticos y prácticos. Esta conciencia de la contextualización consiste con más precisión en la conciencia de que la verdad de las proposiciones y la equidad de normas y acciones puede ser reivindicada, consensualmente establecida o incluso simplemente puesta en tela de juicio sólo sobre el fondo de esquemas conceptuales implícitos y compartidos, y que existe una multiplicidad irreducible de tales esquemas conceptuales.

La primera formulación de esta idea se remonta a la concepción diltheyana de la historia. Para Dilthey eran las diversas épocas históricas en cuanto verdaderas y propias totalidades de sentido las que constituían los contextos específicos dentro de los que reconducir la contextualización de nuestras pretensiones de validez. Más tarde, la misma idea fue desarrollada en clave antropológica por Malinowski, Evans-Pritchard y prácticamente por cualquier otro principal teórico de la antropología. Dentro de la tradición fenomenológica fue la noción husserliana de *mundo de la vida* la que hizo de lente para enfocar la contextualización de conocimiento y normativa. Dentro de la filosofía analítica del lenguaje ha jugado un papel análogo el concepto de *background* empleado por John Searle y, en la hermenéutica, el gadameriano de *tradición*. En el ámbito de la filosofía de la ciencia el concepto kuhniano de *paradigma* y en teoría social el de *universo simbólico*, acuñado por Berger y Luck-

mann, han desempeñado una función similar. Se podría afirmar que en la práctica, en el siglo XX no existe, en cualquier disciplina, teórico de relevancia en cuya obra no aparezca esta idea en una versión o en otra. Pero la formulación más feliz la podemos encontrar en la imagen wittgensteiniana de una multiplicidad de *juegos de lenguaje* existentes uno al lado del otro como totalidades simbólicas estructuradas en términos de reglas y dotadas de criterios propios, independientes e inconmensurables, de validez.

Esta conciencia de la contextualización de las aserciones y de las normas éticas válidas impone pesadas restricciones a quien quiera enfrentarse al problema de la validez. Como ha mostrado Richard Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, la conciencia de la contextualización vuelve fútil cualquier búsqueda de un «marco último», entendido como un metalenguaje de conmensuración universal en el que poder traducir todos los lenguajes locales. Igualmente inaceptable aparece, desde su punto de vista, la restauración de figuras de pensamiento y «marcos últimos» que constituye el legado del pensamiento de la temprana modernidad, sean en último término susceptibles a la racionalidad de un sujeto abstracto (como, por ejemplo, los paradigmas de la teoría de la elección racional o la teoría de juegos) o al modelo de la racionalidad inmanente en el recorrido evolutivo de un macrosujeto. Al mismo tiempo, a menos que extraigamos de la premisa de que las cuestiones sobre la validez sólo pueden dirimirse dentro de un esquema conceptual, la conclusión errónea –al igual que Rorty– de que nada filosóficamente significativo puede decirse en torno a la validez de los esquemas conceptuales y, por tanto, de nuestra decisión, teórica o práctica, de obrar dentro de un esquema o de otro, la pregunta en torno a los fundamentos de la validez permanece abierta y pertinente: ¿qué puede querer decir *para nosotros* que habitamos en un universo filosófico «post giro lingüístico» o «postmetafísico» hablar de la validez *trans-*

contextual, aunque ciertamente no *a*-contextual de un enunciado o de una norma práctica?

Lo que es cierto es que en la respuesta a esta pregunta, sea cual sea nuestra respuesta, tendremos que renunciar a cualquier referencia a criterios generales y a priori de verdad y de justicia. Pero, contrariamente a la opinión de Habermas y de otros teóricos contemporáneos, considero que el talante universalista y antiescéptico sobrevivirá a esta renuncia, justo como en el paso de la edad clásica a la moderna ha sobrevivido a otro duro golpe: tener que renunciar a asegurar la verdad de nuestras descripciones en su reflejo de la esencia de las cosas y a asegurar la exactitud de nuestras normas en su reflejar la voluntad divina o la naturaleza humana. Entregándose por una instante a la sospechosa actividad de construir narraciones, la situación en la que nos encontramos podría ser entendida como el contexto en el que la subjetivación de la razón logra su cumplimiento. El proceso de subjetivación limitada de la razón típico de la edad temprana de la modernidad –que lleva la verdad y la justicia a ser concebidas como parte de la mente humana y ya no como parte del mobiliario del universo, aunque de una mente humana abstracta y supraindividual– alcanza su cumplimiento con la afirmación actual de la idea que consiste en afirmar que los únicos requisitos aceptables como bases de un nuevo universalismo coherente con el giro lingüístico son los requisitos del bien-estar o de la *eudaimonia* de una identidad concreta, sea ésta individual o colectiva. Parafraseando a Kant, podríamos decir que la única cosa, para nosotros contemporáneos, que puede ser considerada incondicionalmente buena es una buena identidad, o sea, una identidad realizada.

La relevancia de Kant para el siglo XXI reside, pues, no tanto en su doctrina ética –sea cual sea la influencia de la que haya podido gozar a final del siglo XX dentro de la teoría crítica y del liberalismo–, sino en su combinar un cierto

tipo de pregunta, por él erigida en un contexto similar en algunos aspectos al nuestro, con una cierta dirección en la que mirar para encontrar respuesta.

Por un lado, podemos tomar prestado de Kant un cierto talante filosófico, un cierto modo de filosofar en una época de interregno como era la suya, no diferente de la nuestra. Es decir, una época en la que todas las certezas filosóficas (las certezas aristotélicas y medievales para Kant, las certezas propias de la moderna filosofía del sujeto para nosotros) aparecen vacías y condenadas a desaparecer, aunque no se vislumbra todavía una nueva constelación. Kant reaccionó a esta situación volviendo su mirada hacia el funcionamiento y los presupuestos filosóficos propios de una práctica (la moderna ciencia natural newtoniana), que desde el inicio se ponía en oposición a la postura metafísica y parecía capaz de generar un progreso acumulativo. Kant observa que, aunque sea basada en la experiencia, esta nueva disciplina produce un tipo de conocimiento que parece igualmente sólido e incontrovertible de los teoremas deductivamente generados por la lógica formal, y plantea la pregunta: ¿qué condiciones la vuelven posible? La respuesta a tal pregunta, como todos sabemos, contiene un nuevo concepto de validez, ya no ontológico, sino trascendental. En la expresión «sintético a priori», que califica el tipo de juicios sobre los que se basa la ciencia moderna, Kant por primera vez congrega en una sola formulación coherente lo que en el mundo clásico siempre había quedado escindido –o sea, «lo que viene de la experiencia» y «lo que es absolutamente cierto»– al precio, naturalmente, de reestructurar «lo que es absolutamente cierto» a «lo que es absolutamente cierto para nosotros».

Hoy somos testigos de la que podría ser la crisis final de esta *respuesta* a la pregunta en torno a la naturaleza de la validez, pero esta crisis deja intacta la relevancia del modo kantiano para *formular la pregunta*, o sea, como reconstruc-

ción racional de las condiciones de posibilidad de ciertos tipos de *juicios* inherentes a ciertas prácticas de particular significado para nosotros.

Dos de estas prácticas son el psicoanálisis y la crítica de arte: producen juicios respectivamente sobre la integridad de una identidad y sobre la consecución «lograda» de una obra de arte que poseen algunas características, importantes en nuestro caso. Son los juicios en los que la individualidad del objeto no se deja subsumir bajo leyes o principios externos a éste. Las propiedades de la consecución o de la integridad deben ser valoradas holísticamente y no se dejan deducir de un número finito y suficiente de cualidades o condiciones. Al mismo tiempo, los juicios típicos de estas prácticas no son arbitrarios, ni pueden ser reducidos al status de expresiones de preferencias subjetivas. Más bien, tales juicios elevan una pretensión de universalidad *sui generis*: es decir, anticipan el consenso de todos aquellos que posean el necesario grado de *peritaje* para juzgar en virtud de la cuestión. Además, tal *peritaje*, aunque no es reducible a la forma de un método o de una técnica, puede ser enseñado por medio de la exposición a instancias ejemplares de su ejercicio, puede ser institucionalizado en función de aprendizaje y de dominio, y puede reflexivamente ser hecho objeto de valoración y control. Por último, ya que la forma de validez que este tipo de juicios predican del propio objeto no descansa sobre la satisfacción por parte del objeto de criterios externos a éste, el problema de la inconmensurabilidad de los esquemas conceptuales no es «superado», pero sí al menos *desactivado*. De hecho, si nuestro juicio toma como objeto la congruencia de una obra de arte o de una identidad con su normatividad interna, con su «ley individual», entonces la imposibilidad de traducir exhaustivamente los términos y las premisas de un esquema conceptual en el lenguaje de otro esquema no es ya un obstáculo a la universalidad del juicio. El psicoanálisis es una criatura mo-

derna, hija de la Ilustración, pero el discurso de la crítica de arte ha existido desde hace siglos y siempre en un contexto pluralista. Una concepción pluralista de la validez ha existido siempre en el ámbito estético, y la genuina aceptación del hecho del pluralismo no ha impedido jamás al discurso estético formular juicios de alcance universalista en torno al valor de las obras de arte singulares. Refiriéndonos una vez más al gesto intelectual con el que Kant formula *su* pregunta, podemos preguntarnos entonces: ¿cómo son posibles juicios válidos de este tipo?

La actualidad de Kant consiste, no obstante, también en su ofrecer –con el análisis que lleva a cabo de la constitución interna de los juicios estéticos y de su base universalista– el principio de una respuesta a nuestra pregunta. Y es a este embrión de respuesta al que es oportuno dirigir ahora nuestra atención.

La normatividad sin principios del juicio de gusto

En la *Crítica del juicio* Kant caracteriza el juicio estético *puro*, o juicio de gusto, en oposición al juicio estético *empírico*, o juicio de los sentidos. Estos dos tipos de juicio pertenecen al más vasto ámbito de los juicios *estéticos*, en contraposición a los juicios *teleológicos*. A su vez los juicios estéticos y teleológicos pertenecen a la categoría del juicio *reflexionante*, categoría que se contrapone a la de juicio *determinante*. En general, el juicio concierne –para Kant– la inclusión de un particular en un universal. En el caso del juicio *determinante* lo universal –sea éste una ley de la naturaleza, un principio de la razón, como por ejemplo el imperativo categórico, o un principio de la inferencia lógica– existe con anterioridad e independientemente de lo particular. En el caso del juicio reflexionante, en cambio, lo universal se identifica en el mismo momento en el que le atri-

buimos lo particular[1]. Pero volviendo a la distinción entre juicios de gusto y juicios de los sentidos: ambos son –como hemos visto–, juicios reflexionantes y estéticos, pero se diferencian en cuanto que los juicios de gusto conciernen a la *belleza* de objetos naturales o artísticos, mientras que los juicios de sentido atañen al *agrado* de los objetos[2].

En los parágrafos 32 y 33 Kant ilustra dos peculiaridades del juicio de gusto. Primero, cada juicio de gusto reivindica implícitamente un consenso universal. Esto es posible en cuanto que el juicio de gusto no atribuye la cualidad del agrado al objeto (por ejemplo, al agrado que emana de su olor o de sus colores en el caso de una flor) –cualidad que dependería de preferencias arbitrarias–, pero atribuye belleza al objeto en virtud de su espontánea conciliación con nuestra facultad cognitiva. Segundo, aunque plantee una pretensión universalista, un juicio de gusto no puede ser demostrado válido:

> El juicio de otros, cuando nos es desfavorable, puede, desde luego, con razón, hacernos pensar, considerando el nuestro, pero no puede nunca convencernos de la incorrección de éste. Así, no hay base alguna empírica de *prueba* para forzar el juicio de gusto de alguien[3].

De hecho –sostiene Kant– el juicio de gusto se enuncia «siempre totalmente como un juicio particular del objeto»[4]. Pero queda por explicar cómo es posible, sobre qué base puede sostenerse un juicio que, por un lado, concierne siempre a la sensación individual de placer y, por otro, postula que todos *deberían* sentir placer al percatarse del objeto en cuestión, que, por un lado, avanza una pretensión de

[1] Cfr. I. Kant: *Crítica del Juicio*, cit., tr. esp. cit., *Introducción*, p. 78.
[2] *Ibid.,* § 8 y § 13, pp. 112-115 y 122-123.
[3] *Ibid.,* § 33, p. 188.
[4] *Ibid.,* § 33, p. 189.

universalidad y, por otro, prescinde de cualquier referencia a conceptos. En un pasaje importante sugiere que el placer, que el juicio de gusto sostiene que está ligado a la representación mental de un objeto,

> debe necesariamente descansar en todo hombre sobre las mismas condiciones, porque son condiciones subjetivas de la posibilidad de un conocimiento en general y porque la proporción de esas facultades del conocer, exigida para el gusto, es exigible también para el entendimiento común y sano que se puede presuponer en cada hombre[5].

Dos aspectos de esta respuesta entran en conflicto con nuestra sensibilidad postmetafísica. Por un lado, la tesis de Kant implica un naturalismo cognitivo al que reduce la base categorial del conocimiento humano, del que depende la posibilidad de un acuerdo intersubjetivo, a un tipo de dotación *natural* del hombre. Por otro lado, para comprender cómo el placer puede surgir, en condiciones de ausencia de intereses instrumentales, de la congruencia entre objetos percibidos y aparato cognitivo, Kant nos pide compartir por entero su análisis de las categorías del conocimiento desarrollado en la *Crítica de la razón pura*.

No obstante, quizás sea posible hallar en Kant una concepción diferente de la universalidad del juicio de gusto si procedemos desde la premisa de que cada persona desarrolla su identidad a través de la interacción con otros y si intentamos comprender la realización de una identidad en analogía con la noción kantiana de *idea estética*. En el parágrafo 49 comienza caracterizando las obras de arte *sin espíritu* (*Geistlos*) como productos que ni nos comprometen ni nos entusiasman, «aunque en ellos, en lo que al gusto se refiere, no haya nada que vituperar». En cambio, una idea estética

[5] *Ibid.,* § 39, p. 197.

tiene la capacidad de dar un impulso armónico a las facultades del espíritu y ponerlas «en un fuego tal que se conserva a sí mismo y fortalece las facultades para él»[6]. A través de su capacidad para estimular una interacción fecunda entre todas nuestras facultades mentales, las ideas estéticas ofrecen un ejemplo tangible de la sobreabundancia intrínseca del lenguaje respecto al pensamiento y del pensamiento respecto al ser. Para decirlo con las palabras de Kant, las ideas estéticas son entendidas como

> la representación de la imaginación que provoca a pensar mucho, sin que, sin embargo, pueda serle adecuado pensamiento alguno, es decir, *concepto* alguno, y que, por lo tanto, ningún lenguaje expresa del todo ni puede hacer comprensible[7].

Estas observaciones nos conducen al concepto de *genio*, entendido como capacidad para generar ideas estéticas. Para Kant, de hecho, el genio consiste en la «proporción feliz [...] para encontrar ideas a un concepto dado, y dar, por otra parte, con la *expresión* mediante la cual la disposición subjetiva del espíritu producida, pueda ser comunicada a otros como acompañamiento de un concepto». Más particularmente el genio es caracterizado:

a) Por el hecho de que es un talento artístico, no científico, ni político, ni moral.

b) Por su presuposición tanto del intelecto como de una cierta relación entre imaginación e intelecto.

c) Por el hecho de que éste «se muestra no tanto en la realización del fin antepuesto en la exposición de un determinado concepto, como más bien en la elocución o expresión de *ideas estéticas*, que encierran rica materia para ello».

[6] *Ibid.,* § 49, pp. 219-220.
[7] *Ibid.,* § 49, p. 220.

d) Por su presuposición de un acuerdo entre imaginación e intelecto, que ninguna obediencia «a reglas, sean éstas de la ciencia o sean de la imitación mecánica, sino solamente por la naturaleza del sujeto»[8].

El proyecto de reconstrucción de la teoría kantiana del juicio a fin de dar cuenta del modo en el que los actores puedan elegir entre esquemas conceptuales competidores encuentra, no obstante, ulteriores dificultades. Me limitaré a mencionar tres de ellas. Por ejemplo, Gadamer señala cómo Kant da por descontado una supremacía del gusto sobre el genio: la creatividad del genio debe someterse a la disciplina del gusto y en caso de conflicto es el gusto el que debe prevalecer. En el ámbito estético, de hecho, el gusto es entendido como «una *condición límite* de lo bello» que no contiene ningún *principio* de lo bello. Habría sido más apropiado para Kant –sugiere Gadamer– fundar su estética sobre la noción de genio, que «responde mejor que el concepto de gusto a la exigencia de no variar con el tiempo»[9].

Segundo, Kant busca separar belleza y perfección. El parágrafo 15 desarrolla la tesis según la cual «mediante la belleza, en cuanto finalidad subjetiva formal, no se piensa enteramente una perfección del objeto». Para Kant la idea de perfección implica la de un fin para el que precisamente el objeto es considerado «perfecto» y, por tanto, contradice la pura finalidad subjetiva formal de lo bello. Esta distinción a mi parecer no es tan crucial como Gadamer sugiere una vez que se incluye el ámbito psicológico y, por tanto, la identidad, dentro de lo estético. De hecho, por un lado, resulta

[8] *Ibid.*, § 49, pp. 223-224.

[9] H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960 [tr. esp. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977]. Ver también todo lo que Gadamer afirma en torno a los conceptos kantianos de gusto y genio a la luz de sus desarrollos en el siglo XIX, tr. esp. cit., pp. 88-90.

difícil concebir las identidades como objetos adecuados a un determinado objetivo –aquí la belleza parece ser enteramente sinónimo de perfección– y, por otro lado, no está ni siquiera claro por que Kant necesitaría rechazar todo contenido cognitivo del juicio estético, puesto que el momento cognitivo, con su afinidad electiva con el juicio determinante, no prevalece[10].

Tercero, en los parágrafos 22 y 40 Kant subraya la naturaleza social del gusto, que reclama que se piense «poniéndose en el lugar de los otros». Esto ha sido considerado justamente un acercamiento a la validez mucho más prometedor que la perspectiva monológica propia de las otras dos *Críticas*[11], una perspectiva que permanece cautiva en la «filosofía del sujeto». Dos consideraciones parecen necesarias a este propósito. El parágrafo 40 precisa la coyuntura en la que un momento *comunicativo* entra en la teoría del juicio. De hecho, es posible «pensar desde el punto de vista de cualquier otro» tan sólo en la medida en que se es capaz de participar activamente en una interacción con los otros respecto al objeto del juicio. Este momento comunicativo, a su vez, descansa sobre la particular relación con el objeto o materia del juicio con la comunidad y el *sensus communis*, otra noción central en el parágrafo 40. ¿Pero qué relación media entre *sensus communis* y «sentido común» y, por tanto, entre *sensus communis* y una concreta comunidad? El *sensus communis* no puede ser concebido como sinónimo de lo que se da en el caso de que sea hecho objeto de creencia dentro de la comunidad a la que el actor pertenece. Aquel consenso de los demás que el actor, en la interpretación de su juicio, «corteja», no es el acuerdo de aquellos que perte-

[10] Sobre este punto, cfr. R. Beiner: *Political Judgment*, cit., pp. 113-114.

[11] Cfr. *Ibid.*, pp. 51-52 y R. Howard, *From Marx to Kant*, cit., pp. 149-151.

necen a una comunidad dada y determinada, sino el consenso universal de aquellos que son capaces de asumir el punto de vista dilatado. Hannah Arendt ha subrayado justamente el papel que este concepto normativo de humanidad como destinataria de una lealtad más amplia –un concepto cuyas consecuencias para la teoría moral sólo ahora comienzan a ser entendidas– desempeña para la concepción kantiana de la validez del juicio:

> Es en virtud de esta idea de humanidad, presente en todo individuo, que los hombres son humanos, y se les puede decir civiles o humanos en la medida en que tal idea se convierte en el principio no sólo de sus juicios, sino también de sus acciones. Es en este punto que actor y espectador se vuelven todo uno; la máxima del actor es la máxima, el «canon», en base al que el espectador juzga al espectador del mundo, se identifican[12].

Además, se observa que la dimensión social del gusto es tomada en consideración por Kant sólo desde el punto de vista de la *justificación* del juicio de gusto, no desde el punto de vista de la *génesis* de tal juicio. Aunque pueda ser cultivado y refinado, el gusto permanece para Kant como una facultad *natural* del hombre, no una competencia producida socialmente. En coherencia con su modo de entender la razón práctica, como una facultad dirigida a examinar la validez de las normas más que a generar normas válidas, también el gusto es visto por Kant como una facultad más críti-

[12] H. Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, editado y con un ensayo interpretativo de R. Beiner, University of Chicago Press, Chicago 1982, p. 75. Para una crítica de la lectura arendtiana de la teoría kantiana del juicio, y en particular de la noción arendtiana de «validez ejemplar», remito a A. Ferrara: «Judgement, Identity and Authenticity: a Reconstruction of Hannah Arendt's Interpretation of Kant», en *Philosophy and Social Criticism,* 24, 2-3, 1998, pp. 113-136.

ca que productiva[13]. Esto ha conducido a críticos, por perspicaces que sean, como por ejemplo Beiner, a considerar la posición de Kant pertinente sólo como reconstrucción en tercera persona del juicio prudencial y, en cambio, necesitada para ser completada de una complementaria perspectiva en primera persona, representada de la mejor manera por la noción aristotélica de *phronesis*. En honor de la verdad, en Kant está presente también una perspectiva en primera persona, un momento «productivo» y no sólo «estimativo» del juicio, perspectiva y momento que son reconocidos no en el gusto, sino otra vez más en el genio. El problema, de nuevo, es que Kant naturaliza al genio y lo examina sólo desde el punto de vista, derivado y secundario, del genio artístico. Por un lado, una concepción restrictiva del genio como la kantiana tiene sentido sólo si asumimos que dentro de prácticas como la de la ciencia, la moral o la política el juicio reflexionante no juega ningún papel y puede ser casi enteramente sustituido por reglas, metodologías, etc. Por otro lado, en Kant no hay ninguna conciencia del hecho de que el genio artístico no es más que un caso especial de una mucho más amplia y difusa capacidad para comprender lo que mejor corresponde al equilibrio interno de una formación simbólica.

Una vez más, como en el caso de la concepción aristotélica de la *phronesis*, si queremos recuperar los aspectos más válidos de la teoría kantiana del juicio, debemos traducir su posición a una perspectiva que tenga en cuenta nociones entre sí conectadas de *identidad* y de la realización o autenticidad de una identidad. En cualquier caso, podemos de cualquier modo comparar las ideas estéticas con las cualidades de una identidad cohesionada y equilibrada, y acercar la noción kantiana de obra «sin espíritu» a una identidad fragmentada o superficial. Tanto las ideas estéticas como las

[13] Cfr. I. Kant: *Crítica del Juicio*, cit., tr. esp. cit., § 48, pp. 217-219.

identidades realizadas comparten completitud y autoinclusión, en el sentido de que contienen en sí mismas la norma de la propia validez y sus elementos parecen ocupar el justo puesto en relación con el todo. La congruencia global de las partes estimula la imaginación y genera un sentido de placer, consistente en un hilarante enriquecimiento y en un aura de autenticidad. Por otro lado, las obras inexpresivas y las identidades inauténticas tienen en común una cierta apariencia de rigidez y falta de naturalidad, lo opuesto de la gracia. De vez en cuando son caracterizadas por una obvia desproporción entre ciertos elementos, otras veces, en cambio, mientras no aparece ninguna desproporción llamativa, el conjunto de la obra o de la identidad permanece impasible y nada inspirador, como si la combinación de los elementos fuese obvia y descontada. En la perspectiva de la acción, lo que Kant llama genio es *phronesis*. Así como el genio es la capacidad para crear ideas estéticas más que ideas «sin espíritu», la *phronesis* es la capacidad para elegir líneas de conducta y para asignar prioridad a valores, de manera que contribuya a desarrollar identidades realizadas y auténticas, más que fragmentadas o superficiales. La *phronesis*, como el genio en el campo estético, reclama una particular relación con la imaginación para poder crear una identidad cohesionada y equilibrada.

Tomando prestada la idea de personalidad sana y no neurótica implícita en Freud, es posible ver, en la capacidad para hacer circular las representaciones psíquicas de un ámbito a otro de nuestra vida mental de modo tal que intuiciones genealógicamente ligadas a un área de experiencia puedan encontrar aplicaciones también en áreas completamente diversas, el componente más importante tanto de la *phronesis* como del genio. Al contrario, la compartimentación de la vida mental en áreas rígidamente aisladas, típica de la persona neurótica, está en la base tanto de las obras como de las identidades inexpresivas y «sin espíritu». En

realidad, Kant introduce la distinción entre gusto y genio para dar cuenta de que la capacidad de *reconocer* lo bello en una obra de arte no comporta la capacidad de *producir* una obra de arte. Del mismo modo, la capacidad de reconocer qué necesidades desempeñan una importancia crucial para el equilibrio de una identidad no puede ser considerada idéntica a la capacidad de perseguir la autorrealización con eficacia, aunque constituya una indispensable pre-condición de ella. Así, la *phronesis* se diferencia de la mera capacidad de juicio o discernimiento, sobre la que, no obstante, descansa, en cuanto que incorpora un caso particular de integridad, propia del actor, que he llamado *autenticidad*[14]. El discernimiento o capacidad de juicio más la autenticidad genera la *phronesis*. Además, gracias a su capacidad para poner en juego todas nuestras facultades mentales, las ideas estéticas y las acciones innovadoras ofrecen un ejemplo tangible del universalismo *sui generis* implícito en la experiencia de la autenticidad. Sobre la naturaleza de tal universalismo me detendré con más detalle en la última sección de este capítulo.

El juicio reflexionante orientado

Si queremos apropiarnos de los aspectos más actuales de la teoría kantiana del juicio y utilizarlos para la formulación de una posición universalista coherente con el giro lingüístico, no podemos dejar de afrontar la cuestión de cómo es posible que algo ejemplar, como por ejemplo los productos del genio, pueda ejercer cierta forma de influencia más allá del contexto del que ha surgido. Una vez más, tal reconstrucción podrá descansar sobre dos nociones de autenticidad e identidad.

[14] Cfr. A. Ferrara: *Modernità e autenticità*, cit., pp. 97-102.

Comenzaré con la traducción de la definición kantiana de juicio en el léxico de la identidad y de la autenticidad. Por tanto, intentaré mostrar cómo es posible extraer del texto de la *Tercera crítica*, de modo inmanente, una respuesta a la pregunta sobre las bases de la universalidad del juicio que es diferente de la explícitamente suministrada por Kant y reconstruida con anterioridad. El juicio en general, entendido por Kant como «pensar lo particular dentro de lo universal», concierne a la adecuación de un cierto elemento respecto a una identidad, o sea, tiene por objeto establecer si algo, se trate de una acción, una norma u otra cosa, corresponde o no al conjunto de una identidad pertinente. La autenticidad o la integridad de una identidad –lo que es mejor para su florecer o para su realización óptima– constituye la idea regulativa que permite al juicio funcionar. En una serie de pasajes en torno a la naturaleza del especial placer suministrado por el hacer experiencia de cosas bellas Kant, utilizando el término «sentido vital» de modo similar a como empleamos aquí el término autenticidad, implícitamente respalda esta línea interpretativa.

En el parágrafo primero de la *Crítica del juicio,* Kant niega todo contenido cognitivo en el juicio estético y sostiene que el juicio estético, en cambio, comporta siempre la conciencia de que la representación de un determinado objeto es acompañada por una «sensación de placer». Esta representación –continúa Kant– «en este caso, es totalmente referida al sujeto, más aún, al sentimiento de la vida del mismo, bajo el nombre de sentimiento de placer o dolor; lo cual funda una facultad totalmente particular de discernir y de juzgar que no añade nada al conocimiento»[15]. En un pasaje sucesivo Kant especifica ulteriormente qué es lo que

[15] I. Kant: *Crítica del Juicio*, cit., tr. esp. cit., § 1, p. 102. Estoy agradecido a Rudolph Makkreel por haber atraído mi atención sobre estos pasajes de la *Crítica del juicio*.

entiende por placer: «lo bello lleva consigo directamente un sentimiento de impulsión a la vida»[16]. En este pasaje está contenida la posibilidad de una interpretación diferente, más hermenéutica y menos cognitivista, de aquello que Kant considera la base sobre la que hacer descansar la dimensión universalista de los juicios estéticos.

Como se recordará, el problema de la dimensión universalista del juicio, tal como es afrontado por Kant en el parágrafo 36, contiene ya una referencia explícita al aspecto del «placer»:

> ¿Cómo es posible un juicio que sólo por el *propio* sentimiento de placer en un objeto, independientemente del concepto del mismo, juzgó ese placer como anejo a la representación del mismo objeto *en todo otro sujeto a priori*, es decir, sin necesitar esperar la aprobación extraña?[17]

Si examinamos la respuesta suministrada por Kant en los dos parágrafo ssucesivos, podemos notar nuevamente una referencia explícita a la relación del juicio estético con el placer. En primer lugar –sostiene Kant–, «tenemos derecho a suponer universalmente en todo hombre las mismas condiciones subjetivas del juicio que encontramos en nosotros»[18]. En segundo lugar, dado que en el juicio estético valoramos la susceptibilidad de nuestra representación de un objeto para incluir tanto la imaginación como el intelecto «en su libertad», o sea, para hacernos «sentir el estado de representación con placer», se deduce que tal placer –prosigue Kant– «debe necesariamente descansar en todo hombre sobre las mismas condiciones, porque son condiciones subjetivas de la posibilidad de un conocimiento en general»[19]. Es

[16] *Ibid.*, § 23, p. 146.
[17] *Ibid.*, § 36, p. 144.
[18] *Ibid.*, § 38 nota, p. 195.
[19] *Ibid.*, § 39, p. 197.

éste el motivo por el que quien juzga con gusto puede «exigir de cada uno la finalidad subjetiva, es decir, su satisfacción en el objeto, y admitir su sentimiento como universalmente comunicable, y ello, por cierto, sin la intervención de los conceptos»[20].

Ahora, si con el término placer entendemos ser capaz, por parte de una representación, de estimular en nosotros el sentimiento de la «impulsión a la vida», conseguimos una respuesta menos naturalista y más hermenéutica a la pregunta en torno a la universalidad del juicio. Asumir que los seres humanos poseen un aparato perceptivo que los pone naturalmente en disposición de percibir la misma cosa en caso de estar expuestos al mismo estímulo –una asunción que obviamente entra en conflicto con nuestra concepción del papel formativo del lenguaje y de la cultura– pierde importancia y llega a ser efectivamente superfluo. Pero, ¿cómo puedo anticipar yo que la experiencia de un objeto que considero bello se traducirá no solamente en un sentimiento de «impulsión a *mi* vida», o sea, en el avance de mi propio proyecto de vida, bajo forma por ejemplo de un florecimiento de mi identidad o de una exaltación de mi autenticidad, aunque también en un sentimiento igual de la impulsión a la vida de cualquier otro?

A mi parecer, podemos darnos cuenta mejor de cómo es posible esto si introducimos, en este punto, una distinción entre juicios reflexionantes *puros* y juicios reflexionantes *orientados*, una distinción que constituye la más importante entre las contribuciones ofrecidas por Makkreel a la interpretación de la teoría kantiana del juicio[21]. Kant delinea el significado del término «orientación» en el ensayo de 1786

[20] *Ibid.*

[21] Cfr. R. Makkreel: *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, pp. 155-171.

titulado *Was heißt: sich im Denken orientieren?*[22], y a veces implícitamente, a veces de pasada, se refiere a este concepto tanto en la *Crítica de la razón pura* como en la *Crítica del juicio*. En su sentido más elemental, «orientarse» quiere decir, para un agente, poseer la capacidad de «desplazarse de un sector de su campo visivo a los otros tres que componen su horizonte»[23]. Mi capacidad para introducir lo que veo delante de mí en una relación espacial con los otros sectores hunde sus raíces en la facultad de la imaginación –o sea, en la capacidad para evocar en la mente lo que no está inmediatamente presente de forma sensorial– y descansa, además, sobre una sensación corpórea ligada, a su vez, a la distinción entre derecha e izquierda[24]. A un nivel menos inmediato, Kant señala la posibilidad de una «orientación mental del Yo pensante hacia el ámbito trascendental»[25], y en la *Crítica del juicio* hace mención al «principio de finalidad» como concepto potencialmente capaz de «orientar» el juicio reflexionante. En este último caso, nos referimos a los múltiples fenómenos naturales *como si* las leyes que los regulan remitiesen a una unidad, no porque esto sea requerido por un principio natural o por un principio de la libertad, sino porque este «concepto trascendental de una finalidad de la naturaleza [...] representa tan sólo la única manera como nosotros hemos de proceder en la reflexión sobre los objetos de la naturaleza» *si* queremos obtener «una experiencia general y conexa»[26]. Como sugiere Makkreel, es posible distinguir ulteriormente un concepto de «finalidad

[22] I. Kant: *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (1786) [tr. esp. de Carlos Correas: *Cómo orientarse en el pensamiento*, Buenos Aires, Leviatán, 1982].

[23] R. Makkreel: *Imagination and Interpretation in Kant*, cit., p. 155.

[24] Cfr. *Ibid.*

[25] *Ibid.*, pp. 155-156.

[26] I. Kant, *Crítica del Juicio*, cit., tr. esp. cit., *Introducción*, p. 83.

estética» (o sea, una «orientación estética que valora el mundo sobre la base del sentido vital») de un concepto de «finalidad teleológica» entendida como una «orientación teleológica que interpreta la cultura sobre la base del sentido común o del *sensus communis*»[27].

Se le reconoce a Makkreel el mérito de haber aportado luz a la conexión intrínseca que enlaza entre ellos el concepto de *impulsión a la vida*, o sea, de *autenticidad* con el concepto de «orientación» y con la universalidad *sui generis* del juicio reflexionante. Escribe Makkreel:

> La sensación mental de una exaltación de la vida implícita en el placer estético y la de un ser suyo disminuida en el desagrado estético comporta distinciones inmediatas análogas a la sensación corpórea directa de derecha e izquierda que nos orienta en el espacio. El discernimiento estético se refiere a juicios reflexionantes en torno al mundo ni más ni menos como la distinción espacial entre derecha e izquierda se refiere a juicios determinantes en torno a la naturaleza. Ambos son dos sentimientos subjetivos pero constantes que nos suministran la necesaria orientación en el momento en el que nuestra imaginación se mueve por lo que es dado de forma directa a lo que es dado de manera sólo indirecta[28].

Nuestra pregunta en torno a la naturaleza de la universalidad del juicio puede recibir entonces una respuesta no-cognitivista y no-naturalista, que permanece, no obstante, perfectamente en línea con la concepción del juicio propia de Kant. La universalidad del juicio –según esta línea interpretativa– no se apoya ni en el aparato sensorial entendido como dotación biológicamente trasmitida del ser humano ni tampoco en la contingente distribución de algunas for-

[27] R. Makkreel: *Imagination and Interpretation in Kant*, cit., p. 156.
[28] *Ibid.*

mas culturales. Más bien descansa sobre la común relevancia –una relevancia no reducible a aspectos biológicos, pero tampoco sujeta a las contingencias culturales– de algunos factores orientados, que no pueden ser reducidos a lo biológico; en resumen, se apoya en el hecho de que, independientemente de la cultura a la que pertenecemos y en virtud del simple hecho de existir, en el modo en el que los seres humanos normalmente existen, o sea, con un cuerpo, una mente, una conciencia de sí y de la propia finitud, todos nosotros poseemos una idea intuitiva de qué quiere decir «impulsar» o, al contrario, «mortificar y limitar» nuestra vida. Recurriendo a un léxico diferente, todos nosotros poseemos una cierta idea intuitiva de lo que quiere decir para nuestras identidades florecer o quedar estancado. Las culturas articulan de modos y conforme a léxicos diversos este sentido intuitivo de lo que quiere decir para una identidad realizarse o florecer o, al contrario, empantanarse y decaer, y luego obviamente existen variaciones locales de las culturas, que ponen el acento sobre una dimensión de la realización o sobre otra.

Desarrollando ulteriormente este núcleo interpretativo, podríamos decir que para nosotros, contemporáneos, lo que Kant llamaba el sentido de «impulsión a la vida» es entendido en términos de *autorrealización* o como la consecución de una relación *auténtica* del Yo consigo mismo. La expresión «relación auténtica del Yo consigo mismo», a su vez, designa una congruencia óptima consigo misma por parte de una identidad. En el capítulo 5, utilizando instrumentos conceptuales derivados de la teoría psicoanalítica, examinaré más de cerca las dimensiones que desempeñan un papel constitutivo para la idea de identidad realizada y que, por tanto, juegan el mismo papel «orientador», dentro de nuestros juicios reflexionantes, que Kant atribuía al concepto de «finalidad».

Ciertamente el léxico psicoanalítico no es más que uno de los muchos léxicos que podríamos utilizar para recons-

truir nuestras intuiciones respecto a lo que quiere decir para una identidad individual florecer o conseguir la autenticidad. Sin embargo, en la medida en que tenemos motivo para considerar que al menos algunas de estas intuiciones también pueden ser compartidas por otras culturas, también podemos hacernos una idea de cómo es posible que un juicio que no pone en juego ni principios ni conceptos y que nos habla del potencial inherente de algo para «impulsar» nuestra vida, pueda reivindicar universalidad después de todo.

Desde este punto de vista, de hecho, el juicio y la acción ejemplar por éste inspirado son capaces de ejercitar en cierto modo influencia sobre nosotros, que no estamos dentro de su contexto originario, en virtud de su capacidad para generar, dentro del horizonte de una acción o de un curso de vida, una congruencia óptima entre la acción y una cierta motivación que la inspira; una congruencia que a su vez ejercita una resonancia en nosotros porque se conecta con las mismas intuiciones respecto a la autenticidad a la que se une la obra de arte en el despliegue de su efecto estético. Las acciones ejemplares y las instancias ejemplares de juicio nos guían no en el mundo en el que nos guían los esquemas, los principios y las reglas, sino en el modo en el que las obras de arte bien logradas nos muestran el camino; es decir, simplemente existiendo como ejemplos de congruencia capaces de refinar y educar nuestro discernimiento al exponernos de modo selectivo a experiencias que comportan el sentido de la «impulsión a la vida».

4

Autenticidad reflexiva y universalismo ejemplar

En los dos capítulos precedentes he reconstruido y examinado críticamente las potencialidades, implícitas en la noción aristotélica de *phronesis* y la kantiana de *juicio reflexionante*, para proporcionar un punto de partida para un concepto de validez coherente con nuestras intuiciones respecto a la pluralidad de los juegos de lenguaje y a la imposibilidad de un acceso a la realidad que no pase por la mediación interpretativa de un lenguaje. En ambos casos el desafío ha consistido en lograr satisfacer la necesidad de especificar, en la coyuntura estructural pertinente, cuál puede ser la base sobre la que descanse la valencia universalista presente en el juicio prudencial o reflexionante. Ni la idea aristotélica de un conjunto de fines últimos propios de cada ser humano, cualquiera que sea su substantiva especificación, ni la noción kantiana de una fundamental universalidad de las respuestas perceptivas resulta para nosotros aceptable. Pero antes de afrontar, en los capítulos 5, 6 y 7, la elaboración de una solución alternativa, y más coherente con las premisas del giro lingüístico, a este desafío, es necesario regresar a las líneas generales de la idea de validez como autenticidad y precisar ulteriormente algunos de sus aspectos. En este capítulo intentaré aclarar con mayor deta-

lle el concepto de autenticidad que la sostiene, contrastándola con diverdas versiones de la noción de autenticidad, y buscaré reconstruir el intento puesto en obra por Simmel para elaborar una concepción de la normatividad basada en la autenticidad y el juicio, un intento que esta vez tiene origen en el seno de la tradición sociológica.

La autenticidad como categoría normativa

¿Por qué hablar de autenticidad hoy? Se trata de una pregunta que en absoluto es retórica, una pregunta que se impone a nuestra atención, entre otras cosas, por los siguientes «hechos filosóficos». Primero, la fuerza polémica del término «autenticidad» parece de algún modo haberse agotado. Por un lado, las connotaciones que una vez lo oponían a una cierta concepción de la *autonomía moral* y de la acción *autónoma* no proporcionan ya un «medio de contraste» eficaz. ¿Quién defiende hoy la noción de *autonomía* en sentido kantiano riguroso, como *autolegislación guiada por principios universales*? Filósofos de la moral y de la política como Habermas, Rawls, Dworkin, Ackerman, Nagel o Scanlon cuando, implícita o explícitamente, hablando de autonomía, hablan de ello como de un proceso de autodeterminación guiado por una comprensión *situada* de lo que es el bien, una autodeterminación que, además, es contenida dentro de los debidos límites de principios que el actor considera, y «vosotros y yo» sostenemos, que ninguno podría racionalmente rechazar[1].

[1] Cfr. J. Habermas: *Faktizität und Geltung*, cit.; Id.: *Volkssouveränität als Verfahren. Ein Normativer Begriff von Öffentlichkeit*, en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.): *Die Ideen von 1789*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1989, pp.7-36; Id.: «Struggles for Recognition in the Constitutional State en *European Journal of Philosophy*, 1, 2, 1993, pp.

Por otro lado, muchas de las versiones del concepto de autonomía corrientes hoy en día –pienso, por ejemplo, en la noción de «autonomía descentrada» desarrollada por Honneth– incluyen referencias tan numerosas a dimensiones ligadas a la autenticidad, entre las que hay una atención dirigida a las necesidades radicadas en la unicidad de la propia identidad, la empatía con otros y una

128-155; Id.: *Erlaüterungen zur Diskursethik*, cit.; Id.: «Postscript to Faktizität und Geltung», en *Philosophy an Social Criticism,* 20, 4, 1994, pp. 135-150; Id.: «Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism», en *Journal of Philosophy,* 92, 3, 1995, pp. 109-131. Cfr. J. Rawls: *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971 [tr. esp. de M.ª Dolores González: *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971]; Id.: *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993 [tr. esp. de Antoni Domènech: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996]. Cfr. R. Dworkin: *Law's Empire*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986, tr. esp. de Claudia Ferrari: *El imperio de la justicia. De la teoría general del derecho, de las decisiones e interpretaciones de los jueces y de la integridad política y legal como clave de la teoría y práctica*, Barcelona, Gedisa, 1992; Id.: *Foundations of Liberal Equality*, Salt Lake City, The Tanner Lectures, University of Utah Press, 1990; Id.: *Life's Dominion. An argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*, New York, Knopf, 1993 [tr. esp. de Ricardo Caracciolo y Víctor Ferreres: *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*, Barcelona, Ariel, 1994]; e Id.: *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996. Cfr. B. Ackerman: *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980 [tr. esp. de Carlos Rosenkrantz: *La justicia social en el estado liberal*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993]; Id.: «What is Neutral about Neutrality?», en *Ethics,* 93, 2, 1983; Id.: «Why Dialogue?», en *The Journal of Philosophy,* 86, 1, 1989; Id.: *We the People*, vol. 1, *Foundations*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991. Cfr. por último T. Nagel: *Equality and Partiality*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1991 y T. Scanlon: *Contractualism and Utilitarianism*, en A. Sen, B. Williams (eds.): *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

disponible receptividad emotiva respecto a ellos[2], cuya diferencia de la categoría de autenticidad llega a ser sólo terminológica.

Segundo, la utilización de la categoría de autenticidad no está exenta de costes filosóficos. Por ejemplo, con el fin de reconciliarla con aquella idea *intersubjetiva* de subjetividad que hoy se ha convertido casi en un lugar común, es necesario extraer la noción de autenticidad de aquel marco existencialista dentro del que se ha venido desarrollando en el siglo XX y, en particular, del marco de referencia heideggeriano[3]. El uso mismo del término «autenticidad» sin comillas u otros indicadores de una toma de distancia puede parecer, por tanto, problemático. La tradición existencialista, de Jaspers a Sartre, ha cargado el término «autenticidad» de connotaciones existencialistas, individualistas y «humanistas»; en consecuencia, utilizado sin comillas, el término podría hacer surgir la impresión de que el nexo de validez y subjetividad es todavía pensado en términos de filosofía del sujeto, o mejor dicho, en tér-

[2] Cfr. A. Honneth: *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1995. Cfr. también C. Thiebaut: «Authenticity or Autonomy», en *Philosophy and Social Criticism,* 23, 3, 1995, pp. 93-108; M. Cooke: «Realizing the Postconventional Self», en *Philosophy and Social Criticism,* 21, 1-2, 1994, pp. 87-101, e Id.: «Authenticity and Autonomy: Taylor, Habermas and the Politics of Recognition», en *Political Theory,* 25, 2, 1997, pp. 258-288.

[3] Cfr. K. Jaspers: *Existenzphilosophie*, Berlin, de Gruyter, 1974 [tr. esp. de Luis Rodríguez Aranda: *Filosofía de la existencia*, Buenos Aires, Aguilar, 1980]; Id.: *Die geistige Situation der Zeit* (1931), Berlin, de Gruyter, 1998. Cfr. P. Tillich: *Der Mut zum Sein,* Berlín, sw Gruhler, 1991; Id.: *Die verlorene Dimension*, Hamburg, Furche, 1962. Desafortunadamente «autenticidad» es también el término utilizado con más frecuencia para traducir la voz heideggeriana *Eigentlichkeit*: cfr. M. Heidegger: *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Niemeyer, 1979 [tr. esp. de José Gaos: *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944].

minos de una concepción neorromántica para la que «todo lo que está dentro» se vuelve *tout court*, la piedra de toque con la que valorar todas las pretensiones de validez. La misma función que la filosofía del sujeto de la temprana modernidad asignaba a la capacidad del sujeto para *reflexionar* sobre su acción, sería ejercitada ahora, de manera igualmente solipsista –según la versión existencialista de la *tesis de la autenticidad*– por la capacidad del sujeto para reflexionar introspectivamente sobre sí mismo y sus propias motivaciones. Si así fuera, tanto la cultura de la autenticidad como la *tesis de la autenticidad* resultarían mucho más que continuas respecto a la cultura de la autonomía de la temprana modernidad. De hecho, antes bajo la rúbrica del individualismo *posesivo*, ahora bajo la de un nuevo individualismo de tipo *expresivo*, la misma idea estaría en la base tanto de la cultura de la autonomía como de la autenticidad; es decir, se trata de la idea que defiende que el orden social puede ser valorado desde el punto de vista de un individuo aislado que mide los beneficios frente a los costos.

Otro aspecto problemático del concepto de autenticidad es que éste parece difundir la tesis, atribuida frecuentemente a los defensores de la autenticidad por parte de sus críticos, según la que el Yo poseería un núcleo existencial. Semejante núcleo existencial se convertiría en el parámetro para determinar qué es lo que, en el ámbito de la interacción social, está bien para el Yo o le corresponde sin ser éste mismo fruto de la interacción social. Este núcleo esencial del Yo, en definitiva, funcionaría como fuente de la normatividad mientras sea éste mismo de naturaleza solamente factual. La *tesis de la autenticidad*, sin embargo, como se verá a lo largo del resto del presente libro, no podría ser más distante de una concepción de este tipo. Ésta no tiene nada que ver con lo que Adorno ha llamado «jerga de la autenticidad»,

sobre todo, no es una jerga de la autenticidad con una pátina neorromántica en vez de arcaizante[4].

Por último, no es inmediatamente evidente qué es lo que tiene que ofrecer el concepto de autenticidad en el ámbito de la filosofía política y de la teoría política que competidores contemporáneos, como por ejemplo la noción de «diferencia», no puedan ofrecer[5]. En este caso, lo que aquí se sostiene es que la categoría de la autenticidad, entendida en sentido amplio como congruidad del Yo o de una identidad colectiva consigo misma –una congruidad no reducible a la coherencia– está potencialmente en mejor condición de volver a relacionar los diversos aspectos y momentos de la «esfera práctica» (incluida allí nuestra idea de justicia) y de aportar luz sobre sus intersecciones. La autenticidad puede ayudarnos a dar cuenta mejor que las categorías de autonomía y diferencia de lo que son los derechos culturales, el multiculturalismo y el derecho a la privacidad pretenden proteger[6], de lo que entendemos hoy por «dignidad huma-

[4] Cfr. T. W. Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1964 [tr. esp. de Justo Pérez: *La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Taurus, 1982].

[5] Cfr. I. M. Young: *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990 [tr. esp. de Silvina Álvarez: *La justicia y la política de la diferencia*, Valencia, Universitat, 2000]; cfr. A. Cavarero: *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Roma, Editori Riuniti, 1992; cfr. también los ensayos reunidos en S. Benhbib, D. Cornell (eds.): *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987 [tr. esp. de Ana Sánchez: *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990]; L. Nicholson (ed.): *Feminism/Postmodernism*, New York, Routledge, 1990 y J. Butler: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990.

[6] Acerca de la relación entre derechos culturales e identidades colectivas, cfr. W. Kymlicka: *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1985 [tr. esp. de Car-

na», de la *integridad* presupuesta por Hércules, el juez ideal de Dworkin, y por él ejercitada al juzgar los casos constitucionales difíciles[7], y para el significado de la afirmación de Rawls, para quien lo que justifica en último término la justicia como equidad

> no es su reflejar un orden antecedente y dado a nosotros, sino su congruencia con nuestra más profunda comprensión de nosotros mismos y con nuestras aspiraciones, y al mismo tiempo nuestro constatar que, dada nuestra historia y las tradiciones propias de nuestra vida pública, ésta es la doctrina más razonable para nosotros[8].

En el caso de Habermas, como se ha especificado con anterioridad, la cuestión es más compleja y no puede examinarse aquí el papel que la noción de autenticidad juega dentro de la teoría discursiva de la justicia y de la política deliberativa[9].

A veces algunas versiones políticas del concepto de autenticidad resurgen en forma de un énfasis neorromántico sobre la tradición común, cultura, lengua, historia, en resu-

me Castells: *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1996]; A. Margalit, M. Halbertal: «Liberalism and the Right to Culture», en *Social Research,* 61, 3, 1994, pp. 491-510; J. Raz: «Multiculturalism», en *Dissent* 1, 1994, pp. 67-79, y Ch. Taylor: *The Politics of Recognition*, cit. En lo que se refiere a la relación entre privacidad y realización de una identidad, cfr. F. Schoeman (ed.): *Philosophical Dimensions of Privacy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, e Id.: *Privacy and Social Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

[7] Cfr. R. Dworkin: *Law's Empire*, cit., cap. 6, tr. esp. cit., pp. 132-164.

[8] J. Rawls: «Kantian Constructivism in Moral Theory», en *Journal of Philosophy,* 88, 1980, p. 519.

[9] Sobre este punto, remito a A. Ferrara: *Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, London, Sage, 1999, cap. 2.

men, bajo forma de «política de la identidad». Más interesante es, en cambio, el surgimiento de un discurso de la autenticidad a lo largo de líneas radicales, dentro de la tradición que George Kateb ha llamado «individualismo democrático»[10]. La idea de autenticidad, en definitiva, evidentemente está presente en el concepto de «crítica social» que Michael Walzer desarrolla en *Interpretation and Social Criticism* y en el más reciente *Thick and Thin*[11]. La capacidad que los críticos sociales tienen para convencer a los indecisos, frecuentemente en presencia de vigorosos argumentos en apoyo del *status quo* y en ausencia de principios generales, aceptados por ambas parte, cuya apelación puede ser explicada por el hecho de que la crítica bien articulada encierra siempre en sí una mayor capacidad para estimular la autocongruencia de la identidad en cuestión y para medirse auténticamente a ésta respecto a la capacidad de hacer lo que reencontramos en la posición apologética. Nosotros, quienquiera que sea este «nosotros», nos convertimos mayormente en «nosotros mismos» como efecto de la aceptación de todo lo que ha sido sugerido por una crítica válida.

Para que el concepto de autenticidad pueda revelar plenamente su fecundidad como concepto general, de forma que pueda volver más fácil y precisa nuestra reconstrucción de la dirección global en la que en nuestro siglo han ido cambiando nuestras intuiciones sobre la validez, no obstante, hace falta elaborar ulteriormente la noción elemental del «ser uno mismo», «realizar uno mismo» o establecer una

[10] Cfr. G. Kateb: *Democratic Individuality and the Meaning of Rights*, en N. Rosenblum (ed.): *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, pp. 183-206 e Id.: *The Inner Ocean*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.

[11] Cfr. M. Walzer: *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987 e Id.: *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994.

cierta congruencia entre conducta e identidad. Debemos volver más específica la categoría de autenticidad, y es lo que intentaré hacer en la sección siguiente para poder aclarar después la relación que une la «autenticidad reflexiva» con un particular tipo de universalismo: el universalismo ejemplar.

Modelos de subjetividad auténtica

La *tesis de la autenticidad* no nos vincula a una versión específica del concepto de autenticidad. De hecho, así como la noción de autonomía presupuesta por Locke difería de la de Kant, Descartes o Hegel, de la misma forma hoy tenemos diversas variantes del concepto de subjetividad auténtica. Ante todo, se ha tenido en cuenta la base común compartida entre todos los conceptos de subjetividad auténtica. Todas las concepciones *normativas* de la autenticidad comparten la tesis según la cual una vida en la que encuentren expresión los motivos más recónditos y significativos que resuenan en nuestro interior no es de modo alguno sólo una afortunada contingencia que besa la vida de algunos «pocos felices», sino una especie de «deber ser» que nos concierne a todos nosotros. Además, todas las concepciones de la autenticidad comparten cierta aversión respecto a la visión racionalista de la subjetividad típica de la tradición occidental y de forma especial respecto a la jerarquización de la subjetividad humana en un componente racional «superior» y uno «inferior» constituido por el ámbito de los afectos, de las emociones, de los sentimientos y de las pasiones. El punto de convergencia entre las dos variantes del concepto de autenticidad es dado por la común insistencia en la dimensión afectiva de la racionalidad y en la dimensión racional de los afectos. Las concepciones de la subjetividad auténtica que podemos reconstruir desde una

interpretación de la filosofía moderna difieren, no obstante, bajo una serie de perfiles. A mi parecer, se vuelve necesario realizar al menos cuatro distinciones si pretendemos hacer más específica nuestra concepción de autenticidad.

La primera distinción a tomar en consideración contrasta una concepción *sustancialista* y una concepción *intersubjetiva* de la autenticidad, que descansan respectivamente sobre una noción sustancialista o intersubjetiva del Yo. Es éste el límite que separa la versión existencialista de la autenticidad característica de Jaspers y Sartre de la aquí sugerida. Esta distinción no se confunde con la oposición entre una concepción «centrada» y una concepción «descentrada» de la subjetividad auténtica. De hecho, podemos tener concepciones de la autenticidad que son centradas y, sin embargo, intersubjetivas, como la elaborada por Charles Taylor[12], o incluso podemos tener concepciones de la subjetividad auténtica que son descentradas y, sin embargo, no intersubjetivas, como la implícita en la obra de Nietzsche. Las perspectivas sustancialistas, así como las versiones existencialistas de la idea de subjetividad auténtica propias de Sartre y Jaspers, descansan sobre la tesis que defendería que cada Yo posee un tipo de núcleo central, sede de un tipo de ADN psicológico, que intenta afirmar a través de su interacción con los otros; en las versiones filosóficamente más sofisticadas tal núcleo es concebido como una tendencia hacia la autotrascendencia. El momento intersubjetivo referente al otro, en cambio, juega para Sartre sólo un papel formal, es decir, un papel limitado a la adquisición de la certeza de ser un sujeto como cualquier otro, pero para el resto es concebido principalmente como un límite negativo impuesto al potencial propio del Yo[13]. Todas las instituciones y los roles

[12] Cfr. Ch. Taylor: *The Ethics of Authenticity*, cit.

[13] Cfr. J.-P. Sartre: *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943 [tr. esp. de Juan Valmar: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1979], pp. 291-385.

sociales aparecen entonces, desde este punto de vista, simplemente como otras tantas fuentes de reificación desde el momento en que no existe rol social que de alguna forma no nos reclame «adaptarnos», volvernos al menos parcialmente «otro» respecto a lo que somos, o sea, encauzar nuestra unicidad a lo largo de líneas que son más compartidas que únicas.

La concepción de la autenticidad propuesta en este libro, en cambio, es intersubjetiva en sentido pleno y no sólo formal. Primero, porque la categoría central de la *identidad* debe ser ella misma entendida en términos intersubjetivos. Segundo, porque la categoría, igualmente central, de *autorrealización* presupone la de *reconocimiento*, que es a su vez el fundamento de algunas versiones del paradigma intersubjetivo. Tercero, porque el modelo de universalismo presupuesto por la perspectiva de la *autenticidad* descansa sobre la noción de *juicio reflexionante*, y el juicio reflexionante –como ha demostrado Kant– es intrínsecamente intersubjetivo.

Sobre estos tres aspectos de la concepción intersubjetiva de la autenticidad nos hemos detenido ya en el capítulo 1 y aquí es suficiente con recordarlos brevemente. La idea de «subjetividad auténtica» que hemos abrazado los modernos de final del siglo XX y del inicio del XXI presupone, entre otras cosas, la idea de Mead según la cual poseer una identidad quiere decir ser capaz de verse con los ojos de otro, un presupuesto en el que, no obstante, no se agota el significado de la expresión «identidad auténtica». De hecho, todas las identidades, tanto las auténticas como las inauténticas, están igualmente enraizadas en la interacción. Lo que distingue las primeras es otra cosa: la capacidad para expresar una *unicidad* que ha sido socialmente constituida a través de los contextos formativos y la singularidad de nuestras respuestas a ellos.

El segundo sentido en el que la concepción de la autenticidad reflexiva presupone una perspectiva intersubjetiva

tiene que ver con su relación paradójica con el *reconocimiento*. Por un lado, la autenticidad presupone el reconocimiento, por otro, el reconocimiento no puede tener un valor constitutivo para la autenticidad. Como se ha adelantado ya en el capítulo primero, no puedo imaginar que el proyecto contenido en mi identidad sea sensato y, sin embargo, condenado a ser rechazado, más que reconocido, por cualquier otro ser humano, en cuanto que no es posible considerar lograda o *felicitous* una identidad no reconocida nunca por ningún otro ser humano. Por otro lado, la construcción de un proyecto de vida con el objetivo, entre otras cosas, de obtener el reconocimiento de la propia identidad por parte de los otros no quiere decir tender hacia la autenticidad, sino simplemente seguir un modelo.

Por último, como habíamos visto, la perspectiva de la autenticidad asume el juicio reflexionante como modelo para aquel tipo de juicios a través de los que valoramos el grado de adecuación de una línea de conducta o de un proyecto de vida para una identidad, y este tino de juicio es intrínsecamente intersubjetivo, en cuanto que «tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás»[14]. Mientras en el caso de la ciencia y de la moral –según Kant– nos es posible formular juicios válidos sobre la base de elementos – cuyos datos sensoriales ordenados según las categorías trascendentales o bien el imperativo categórico – colocados por entero dentro del sujeto, en el caso del juicio reflexionante la dimensión *intersubjetiva* es parte integrante de nuestro juicio desde el inicio. Nos es imposible valorar la congruencia de un conjunto simbólico –se trate de una obra de arte, un texto o una identidad– si no poseemos la capacidad de mirar nuestro objeto de valoración no tan sólo con nuestros ojos, sino también con los ojos de los otros, poniéndonos «en lugar de todos ellos».

[14] Cfr. I. Kant: *Crítica del Juicio,* cit., tr. esp. cit., § 40, p. 198.

Mientras que estos tres aspectos –la naturaleza de la identidad, su necesidad de reconocimiento y la naturaleza del juicio de gusto–, por un lado, definen la cualidad intersubjetiva de la concepción de la autenticidad que pretendo defender aquí, por otro lado, no son suficientes para el objetivo de articular una noción más específica de autenticidad. Son necesarias otras dimensiones de comparación entre las diversas versiones de este concepto.

Como segunda distinción examinamos la oposición entre concepciones *complementarias* y *antagónicas* del concepto de subjetividad auténtica. Algunos consideran la autenticidad ligada principalmente a la idea de una liberación de las trabas de órdenes sociales osificados, mientras para otros la noción de autenticidad no tiene ninguna relación necesaria con esta imagen. Por ejemplo, algunos autores que pertenecen a las corrientes del modernismo estético (Baudelaire) o de la *Lebensphilosophie* (sobre todo Nietzsche) tienden a considerar la autenticidad –concepto jamás mencionado por ellos, pero siempre presupuesto– como algo que debe ser alcanzado «*en oposición* a las exigencias de la sociedad» o de la cultura, mientras en la obra de autores como Rousseau, Schiller, Herder, Kierkegaard y otros reencontramos un reconocimiento, con grados de conciencia y manifestación bastante diversos, del hecho que a las expectativas compartidas, a los roles y a las instituciones sociales no puede ser atribuido un papel meramente coercitivo, «disciplinar» o represivo, aunque éstas son entendidas como el material simbólico a partir del que es posible generar un Yo auténtico y una conducta de vida auténtica. En la polaridad entre estos dos modos de entender la autenticidad se refleja un eco de la oposición entre lo *sublime* y lo *bello* como principales ideales estéticos. Por un lado, lo sublime y la autenticidad en sentido antagónico tienen en común el hecho de presuponer, por definición, la oposición contra un orden constituido. Por otro lado, la belleza y la autenticidad en

sentido complementario, consideradas desde el punto de vista de lo sublime, aparecen como un equivalente enervado y domesticado de la plena autoexpresividad. Además, las respuestas emotivas solicitadas por estas dos modalidades de la autenticidad o del resultado estético no podrían ser más diferentes: mientras que la belleza y la autenticidad en sentido complementario –como ya subrayara Edmund Burke en su *Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and The Beautiful*– solicitan el amor y la reconciliación, la autenticidad en sentido antagónico y lo sublime inspiran cierta fascinación y *terror*[15].

También en el ámbito psicológico encontramos equivalentes de estas dos versiones del concepto de autenticidad. Baste recordar la caracterización –por parte de Ronald Laing– de la esquizofrenia como respuesta a la imposición de una vida inauténtica y de la «locura» como resistencia al sometimiento y normalización de la vida mental, o a la fórmula de Lacan «*Là où je suis je ne suis pas, et là où je ne suis pas, là je suis*». Por otro lado, la «psicología del Yo» de Kohut y las nociones de «vivir creativo» y de «verdadero Yo», propuestas por Winnicott, son los representantes de una versión complementaria de la autenticidad dentro de la tradición psicoanalítica.

Por último, las variantes complementarias y antagónicas del concepto de autenticidad presuponen actitudes diferentes respecto a la moderna diferenciación de las esferas de valor. Los autores que entienden la autenticidad en términos «antagónicos» conciben el acto paradigmáticamente auténtico del «oponerse a», y «liberarse de», una normatividad constituida como el único tipo de conducta dotada de significado *real* más que torcido o improductivo. De Schlegel

[15] También Schiller distingue entre dos modalidades de la belleza de algún modo análogas: la «belleza que reconcilia» y la «belleza que infunde energía». Acerca de este punto cfr. L. Trilling: *Sincerity and Authenticity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972, pp. 95-96.

a Novalis, de Baudelaire a Artaud y Breton, de Nietzsche a Derrida, la acción inspirada por esferas de valor distintas de la estética –por ejemplo, la acción motivada por la búsqueda de la verdad o por el punto de vista moral– es devaluada a simulacro de la acción: es mera manipulación oculta, manifestación autoengañadora de una pulsión a la autoafirmación o –en la terminología nietzscheana– un reflejo torcido de la voluntad de poder. En cambio, para los autores que entienden la autenticidad en términos «complementarios» la acción auténtica es una acción que pone en juego *todos* los tres complejos de la racionalidad moderna y que, por tanto, en un cierto sentido, sin *desdiferenciar* las varias esferas de valor, cumple todas sus interconexiones.

Una tercera distinción, anticipada con anterioridad, es al que ve oponerse una concepción *centrada* y una concepción *descentrada* de la autenticidad. Lejos de considerar ejemplarmente auténtico un curso de vida que puede ser resumido como una narración coherente, para algunos la *narrabilidad* representa el epítome de la inautenticidad, ya que toda narración da por descontado que hay un orden en el material que es narrado. Por ejemplo, en sus reflexiones sobre el concepto de «experiencia límite» Foucault, en línea de continuidad con una tradición que asocia los nombres de Nietzsche y Bataille, identifica la subjetividad realizada con la subjetividad que atraviesa una «experiencia límite»; o sea, ese tipo de experiencia capaz de «"lacerar" el sujeto hasta el punto de hacer que deje de ser el sujeto» o de volverlo «totalmente otro de sí mismo de modo que pueda alcanzar la propia aniquilación y disociación»[16]. Desde un vocabula-

[16] Cfr. M. Foucault: *How an «Experience-Book» is Born*, en M. Foucault: *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, New York, Semiotext, 1991, p. 31. Para un excelente análisis del texto foucaultiano y más en general de la concepción postestructuralista del nexo entre sujeto y experiencia, cfr. M. Jay: «The Limits of Limit-Experience: Bataille and Foucault», en *Constellations,* 2, 2, 1994, pp. 155-174.

rio *lebensphilosophisch*, estético modernista, postestructuralista, terapéutico o postmoderno, los teóricos de la autenticidad *descentrada* combaten todo intento de restaurar una jerarquía interior entre lo que es central y lo que es periférico en un proyecto de vida, en una personalidad, en una identidad. En cambio, los autores que proponen una noción *centrada* de la autenticidad pretenden:

a) Mantener una cierta forma de estratificación ordenada de los niveles de una identidad.
b) Continuar hablando de un centro y de una periferia.
c) Continuar considerando la pluralidad de las experiencias, de los episodios, y de los subtemas de una historia de vida como variaciones sobre un único tema.

La subjetividad auténtica, si bien es entendida en estos términos, no renuncia a la unidad y a la coherencia a favor de una autoexperiencia no estructurada y no estructurable, ni busca una coherencia que derive de principios externos al Yo. Más bien aspira a reconciliar los momento constitutivos del Yo bajo el amparo de un proyecto de vida único, que mantiene el status de una construcción normativa a la luz del que se puede valorar la calidad de una vida[17]. El arquetipo de este modo de entender la autenticidad es constituido por la concepción schilleriana de *alma bella* como identidad humana capaz de reconciliar *gracia* y *dignidad* y, por tanto, de obedecer a la razón con alegría[18], a saber, un tipo de subjetividad humana capaz de integrar entre sí racionalidad cognitiva, razón moral y sentimientos sin sacrificar ninguno de estos momentos.

[17] Para un interesante concepto de «síntesis no coercitiva», centrado en la idea de sublimación y aplicable al ámbito de las identidades, cfr. J. Whitebook: *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, Boston, Mit Press, 1995.

[18] Cfr. F. Schiller: *Kallias oder über die Schönheit: Über Anmut und Würde* (1793), Stuttgart, Reclam, 1971, p. 107.

Si probamos a enlazar estas dos últimas distinciones –entre autenticidad *antagónica* y *complementaria*, por un lado, y autenticidad *centrada* y *descentrada*, por otro– obtenemos una interesante tipología cuatripartita de conceptos de subjetividad auténtica. Si sobre uno de los ejes ponemos, tomando prestado de Weber, las dos fundamentales actitudes de «afirmación del mundo» y «rechazo del mundo», y sobre otro, tomando prestado de Nietzsche, distinguimos entre concepciones «apolíneas» y concepciones «dionisíacas» de la subjetividad, vemos delinearse nuevas particiones e intersecciones sobre nuestro mapa conceptual. Por ejemplo, el modelo de subjetividad auténtica sujeto a la idea de Herder por la que «cada ser humano tiene en sí su medida», a la *schöne Seele* schilleriana o a la idea winnicottiana de *creative living* tiene en común con el modelo antijerárquico, descentrado y casi-dionisíaco de *El sobrino de Rameau*, del «hombre sin atributos» o del liberal irónico de Rorty una actitud no antagónica y afirmativa respecto al mundo social. Por el contrario, la idea marxista de subjetividad ya no alienada tiene en común con la vanguardia estética de finales del siglo XIX no sólo la aversión del orden burgués, sino la idea de que la autoafirmación pasa necesariamente por el desafío al orden constituido.

Sobre otro eje, en cambio, nos damos cuenta de cómo el nacionalismo romántico, la noción sartriana de subjetividad auténtica y la kierkegaardiana de individuo que se ha «elegido a sí mismo», a pesar de su heterogeneidad, poseen en común precisamente la idea de que la autorrealización presupone la individuación y que ésta, a su vez, presupone una articulación interna de la subjetividad en centro y periferia. O incluso podemos notar cómo «el sobrino de Rameau» y el «escritor», contrapuesto al «escribiente» de Barthes, el «poeta-albatros» de Baudelaire y la *machine désirante* de Deleuze y Guattari, Zarathustra y los personajes de *Final de partida* tienen todos en común cier-

ta visión de lo «ilusorio» de la subjetividad, visión que de algún modo parece, no obstante, presuponer un punto de vista «privilegiado», por el que se puede formular el juicio en torno a lo ilusorio de la subjetividad que se piensa unitaria y centrada.

Una cuarta distinción, ligada a los debates actuales en torno al feminismo y a la teoría política, es todavía más importante que cualquiera de las precedentes. Asistimos hoy a un regreso de la noción de autenticidad en clave *nacionalista*, como acentuación expresivista y neorromántica de los vínculos de tradición, de cultura, de lengua, de historia. Asistimos también al surgimiento de un discurso público de la autenticidad en clave *radical*, como política de la *diferencia* o de la *identidad*, dotado de gran *appeal* y de un gran potencial de movilización, y este discurso público a su vez contribuye a aumentar la influencia que las nociones de «diferencia» e «identidad» conocen hoy dentro de la cultura pública de las sociedades industriales avanzadas. Ahora, la relación entre autenticidad y *diferencia* puede ser caracterizada de dos modos. Por un lado, aquellos movimientos políticos que piensan en la propia acción política como afirmación de una diferencia pensando en tal acción como construcción de una subjetividad auténtica –la propia– y como conquista de un espacio expresivo para ella dentro del espacio público. En este sentido la política de la diferencia permanece en la estela de la visión complementaria de la autenticidad. Por otro lado, no obstante, existe una afinidad electiva entre algunas versiones de la idea de *autenticidad como diferencia* y la concepción «antagónica» de la autenticidad. En las corrientes feministas contemporáneas, por ejemplo, encontramos frecuentemente declinadas juntas crítica de la subjetividad (masculina) y autenticidad como diferencia, junto a diferencia y resistencia. Afirmar la diferencia significa aquí intrínsecamente minar un orden simbólico establecido, ya no intentar inscribir una posibilidad

propia de autoexpresión dentro de aquel orden simbólico[19].

La distinción entre autenticidad y diferencia puede ser ilustrada en referencia a dos concepciones diferentes de lo que significa para el individuo «realizar la propia unicidad». Según la primera concepción, que llamaré la autenticidad de la «unicidad *inmediata*», la unicidad que vale la pena realizar, o sea, que merece reconocimiento, equivale a la suma de todos aquellos aspectos que nos diferencian del resto de los seres humanos o que diferencian una colectividad de todas las otras colectividades del mundo. Naturalmente estos aspectos poseen varios grados de significación, a partir de la unicidad relativamente insignificante de las propias huellas digitales (que llegan a ser relevantes sólo si se está imputado en un proceso penal) para la significación mucho más elevada de la unicidad de las propias experiencias formativas en la infancia, pero la existencia de un amplio espectro de variaciones es secundaria respecto a otro aspecto de esta concepción de la autenticidad. Más importante es el hecho de que la «unicidad» sea el resultado de una metafórica resta: la unicidad es igual a la suma total de nuestro ser menos lo que compartimos con los otros. Es ésta la idea de autenticidad implícita tanto en el término «diferencia» como en la *Eigentlichkeit* de Heidegger.

En cambio, desde el punto de vista de la segunda versión –la autenticidad de la «unicidad *reflexiva*»– lo que vale la pena llevar a cabo o que merece reconocimiento no es tanto la unicidad *de hecho* de ciertos rasgos, de las huellas digitales a las experiencias formativas, sino más bien la uni-

[19] Para una elección representativa de las distintas posiciones interiores al debate feminista, cfr. S. Benhabib, D. Cornell (eds.): *Feminism as Critique*, cit.; L. Nicholson (ed.): *Feminism/Postmodernism*, cit.; J. Butler: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, cit.; M. P. Lara: *Moral Textures*, Cambridge, Polity Press, 1998.

cidad del modo en el que el individuo conjuga juntos su «diferencia» y lo que comparte con otros, lo «concreto» y lo «abstracto», los aspectos particulares y los universales de la propia identidad. Esta noción de *autenticidad reflexiva*, anticipada por el pensamiento moral de Rousseau como puede ser reconstruida a partir del *Émile* y de *Julie, ou la nouvelle Héloïse*[20], enlaza juntas normatividad y singularidad sin sacrificar una a la otra de manera que ninguno de sus rivales – incluidas la «diferencia» y la *Eigentlichkeit* – puede igualar fácilmente[21]. En el siglo XX esta concepción reflexiva de la autenticidad ha sido articulada por Georg Simmel de modo que aclara perfectamente la relación entre autenticidad como categoría normativa y un nuevo tipo de universalismo no generalizador; y la sección siguiente está dedicada a la reconstrucción de tal concepción. Antes de afrontar tal reconstrucción, sin embargo, es oportuno tomar en consideración una variante alternativa de la autenticidad «inmediata»: la concepción stendhaliana del *naturel*, reconstruida por Charles Larmore[22].

La concepción stendhaliana de la autenticidad constituye una versión extrema de la autenticidad de la unicidad inmediata, que llega al punto de poner el acento más sobre la *inmediatez* que no sobre la unicidad. Lo opuesto de la autenticidad es en este caso *la vanité*, definida como el adaptarse a las expectativas de los demás y en última instancia «volverse otra persona»[23]. Desde esta perspectiva, la autenticidad se contrapone radicalmente a la reflexión o al *esprit de l'analyse*: «La pasión auténtica es una clase de

[20] Cfr. A. Ferrara: *Modernità e autenticità*, cit., pp. 81-117.

[21] Por esta razón la crítica adorniana de la «jerga de la autenticidad» (cfr. T. W. Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit*, cit.) no se aplica a la concepción de la autenticidad aquí expuesta.

[22] Cfr. Ch. Larmore: *The Romantic Legacy*, New York, Columbia University Press, 1996, pp. 86-96.

[23] *Ibid.,* p. 86.

folie, guiada no por cálculos de interés más o menos sensatos, sino por la imaginación»[24]. El mejor ejemplo de esta contraposición entre autenticidad y reflexión es Julien Sorel, el héroe de *Rojo y negro*, que mata a Mme. De Rênal en un acto de ciega pasión destructiva que lo libera de una entera vida de calculada reflexión. Una concepción de este tipo ciertamente está afectada por varias dificultades. Por mencionar justo la más obvia, la acción auténtica es puesta en contraposición no sólo de la acción «inauténtica», sino también de la *acción social* en cuanto tal, que por definición presupone que las expectativas de los demás sean tenidas en cuenta. La atención de Larmore, no obstante, es atraída por tres elementos que, evidentemente, poseen una relevancia tal como para hacerles aceptable la tarea de obviar las dificultades inherentes a la concepción stendhaliana de la autenticidad. Primero, la noción de autenticidad viene a separarse del valor de la *originalidad* y, por consiguiente, a «des-estetizarse»: «Ser verdaderamente nosotros mismos no es cuestión de ser distintos de los otros, sino cesar de dejarse guiar por los otros»[25]. Segundo, la autenticidad se vuelve independiente de cualquier noción esencialista de un Yo real preexistente al que debemos ser fieles. Tercero, la concepción no reflexiva de la autenticidad no es vulnerable a la objeción –elaborada por Valéry y por Sartre– para los que el proyecto consciente del convertirse en auténticos es intrínsecamente contradictorio. Quien persiga conscientemente el proyecto de ser uno mismo –sostiene Sartre– está condenado al fracaso porque «desde que nos ponemos como un cierto por un juicio legítimamente fundado sobre la experiencia interna o correctamente deducido de premisas *a priori* o empíricas, por esa posición misma trascendemos ese ser; y lo trascen-

[24] *Ibid.*, pp. 87-88.
[25] *Ibid.*, p. 91.

demos no hacia otro ser, sino hacia el vacío, hacia la *nada*»[26]. Al final, uno de los aspectos más importantes de la herencia romántica –según Larmore– consiste precisamente en esta noción de autenticidad *no reflexiva*, que «nos libera de la idea para la que la vida es necesariamente mejor cuanto más pensamos en ella»[27].

Ninguna de las razones que –según Larmore– median a favor de adoptar un concepto de autenticidad al que se le exigen costes como, por ejemplo, contraponer la acción auténtica a la acción social, tiene relevancia respecto al concepto de autenticidad aquí desarrollado. En primer lugar, mientras que sea posible establecer un paralelo entre la valencia normativa de la congruencia y la congruencia de una obra de arte bien lograda, la *tesis de la autenticidad* no implica que la unicidad deba ser concebida en términos de «originalidad» o «innovación» en sentido estético. Además, la cualidad intersubjetiva de la noción de autenticidad aquí sostenida no tiene dificultad para ser conciliada con la idea que defiende que no existe un verdadero Yo al que ser fieles. Finalmente, la contradicción justamente atribuida por Sartre a la persecución consciente del proyecto para convertirse en quien se es concierne tan sólo a la versión más cognitivista de tal proyecto, la que entiende «el ser auténtico» como el poseer conciencia de todo lo que está «dentro», una concepción que de forma tan elemental ha existido tan sólo en los primeros estadios del pensamiento de Freud. Si cambiamos la metáfora guía de la «autotransparencia» al «autogobierno» la objeción pierde su presa. Si vivir auténticamente significa alinear nuestra conducta con una directriz inspirada en cierta constelación de valores, más o menos como la poliédrica actividad de un gobierno y de los legisladores ordinarios debe alinearse con una constitución que

[26] J.-P. Sartre: *L'être et le néant*, cit., tr. esp. cit. 109.
[27] Ch. Larmore: *The Romantic Legacy*, cit., p. 95.

incluya, a su vez, una constelación de valores *políticos*, la objeción de que al mismo tiempo no podemos identificarnos con la suma total de nuestros estados psíquicos y simultáneamente ser conscientes de esta equivalencia pierde toda relevancia. La autenticidad reflexiva no presupone una trasparencia total del Yo o la comprensión consciente de la totalidad de los propios contenidos psíquicos, un estado éste que –como hasta Freud tuvo que reconocer–, si fuera alcanzable, no sería deseable. En este sentido, la concepción reflexiva de la autenticidad permanece tan inmune a la objeción de Sartre como a la de Stendhal, aunque no genera las consecuencias contraintuitivas de esta última.

El universalismo ejemplar: la lección de Simmel

Durante mucho tiempo las ciencias sociales han sido, y en cierto modo siguen siendo, una marca de frontera donde los grandes paradigmas filosóficos perpetúan por poderes una lucha plurisecular. La teoría social, en particular, se ha dividido justo a lo largo de líneas detrás de las que se adivinan los perfiles de dos principales paradigmas filosóficos dentro de los que ha sido pensado el individuo: el paradigma «atomístico» inaugurado por Hobbes y Locke y el paradigma del «hombre-como-ser-social» que encuentra sus más ilustres defensores en Aristóteles y Hegel.

Según el primero (y para nosotros más familiar) el ser humano viene a este mundo dotado con dos atributos que le son, por así decir, naturales: es racional y al mismo tiempo egoísta. El ser humano es egoísta en el sentido de que todas sus motivaciones, también las más complejas, pueden ser reconducidas en última instancia a dos motivaciones fundamentales: la búsqueda del placer y la aversión al sufrimiento. Estas motivaciones lo guían en la relación que instaura con sus semejantes, pero el ser humano también es un

ser racional, ya que siempre busca conseguir sus objetivos con el mínimo gasto de medios. Por tanto, los seres humanos también están inclinados a considerar si en última instancia no les convendría aceptar los límites impuestos al propio egoísmo del orden social en el caso de que los beneficios obtenibles de la participación superen los costes de no poder hacer más todo lo que se quiere. La fuerza normativa del orden social, su poder para reproducirse con cada generación, es explicada así por autores tan diferentes como Hobbes, Locke, Smith, Spencer y Freud, a partir del hecho según el cual los beneficios que éste asegura a sus miembros superan los costes que derivan de las limitaciones que les imponen.

El otro paradigma, el de Aristóteles y Hegel, parte de un presupuesto radicalmente distinto. El ser humano ya es desde el inicio un animal social. El estar en sociedad le es tan natural que resulta contradictorio hablar de un ser que sea plenamente humano y todavía situado, incluso hipotéticamente, «fuera de la sociedad» para valorar los pros y los contras de la participación en la división del trabajo. Racionalidad y egoísmo –según este paradigma alternativo– ciertamente son parte integrante de las motivaciones humanas, pero son entendidas como motivaciones y capacidades producidas por la sociedad misma. Bajo varias banderas y palabras de orden –individualismo metodológico, holismo, interaccionismo simbólico, etc.– estos dos paradigmas han librado una guerra intelectual cuyos héroes sociológicos han sido, en un bando, Smith, Spencer, Pareto, Homans y Boudon y, en el otro, Rousseau, Comte, Durkheim y Parsons, con una figura como Weber, en cambio, lacerada en medio de las dos facciones.

En el curso del siglo XX el destino de la sociología como tierra de frontera ha adquirido una nueva faceta, ligada al debate sobre moderno y postmoderno. También en este caso los argumentos más originales e innovadores –por

ejemplo, la crítica de la idea de progreso y el giro lingüístico– han emergido del terreno de la filosofía, mientras las argumentaciones desarrolladas dentro de la teoría social no han desplazado en conjunto los términos de la discusión de nivel filosófico.

No obstante, todavía más recientemente se ha iniciado una relectura de los clásicos de la teoría sociológica, estimulada en parte por el debate inglés sobre el postmodernismo. Autores como Anthony Giddens, Scott Lash, Mike Featherstone, Roland Robertson y otros han vuelto a releer a algunas de las figuras canónicas de la tradición sociológica –Simmel y Weber principalmente, Durkheim seguramente merecería el mismo grado de atención– con una sensibilidad nueva. Los nombres de Weber y Foucault se han puesto en relación respecto a los temas del erotismo y de la modernidad. Al definitivo ocaso del interés por las relaciones entre Weber y el neokantismo le ha sucedido un nuevo interés por las relaciones entre Weber y Nietzsche y entre Simmel y Nietzsche.

Este cambio de sensibilidad en la interpretación de los clásicos de la teoría sociológica lleva consigo la promesa de reequilibrar la balanza de las exportaciones entre teoría social y filosofía. En Simmel, Weber y Durkheim, de hecho, se encuentran importantes indicios y anticipaciones, localizadas en diferentes articulaciones de sus marcos conceptuales, de un posible modelo de universalismo ejemplar basado en el juicio reflexionante que puede ser considerada como una contribución completamente original, por parte de la tradición sociológica, a las dificultades que actualmente ha encontrado por la reflexión filosófica al articular una concepción de la validez transcontextual coherente con el hecho del pluralismo y con el giro lingüístico. Esta nueva sensibilidad hace de fondo a la reconstrucción, en esta sección, de la crítica de Simmel al universalismo *moral* de Kant, pero consideraciones similares de la relación entre validez,

por un lado, y autenticidad y juicio, por otro, podrían ser desarrolladas a partir de un análisis de la noción weberiana de «ética de la responsabilidad» o de la concepción durkheimiana de la divinidad y de lo sacro.

En el ensayo de 1913, *La ley individual,* Simmel nos ofrece una reflexión original sobre el nexo de ejemplaridad singular y universalidad que permanece hasta hoy como una de las propuestas más interesantes para pensar una forma de *normatividad* compatible con el «hecho del pluralismo» y para entender la relevancia *moral,* y no sólo ética, de la autenticidad. Algunos pasajes del ensayo simmeliano reflejan temas ya anticipados en el escrito sobre *Las metrópolis y la vida del espíritu*, que se remonta a diez años antes[28]. Entre éstos, me interesa reclamar el concepto de *Wechselwirkung*, o sea, de aquel efecto de recíproca influencia entre los fenómenos sociales, las acciones y las instituciones que Simmel contrapone a la búsqueda de una explicación causal en sentido positivo y que sirve de llave conceptual para comprender la realidad social. La tarea del sociólogo, para Simmel, no es principalmente ni *explicar* los hechos sociales como si fueran cosas, ni comprender el sentido de la acción social, sino *identificar correspondencias* entre aspectos y momentos diversos de un mismo contexto social; por ejemplo, entre la dimensión del grupo y el efecto de ésta sobre la individualidad de los miembros o entre la dimensión metropolitana de la vida moderna y sus consecuencias culturales y psicológicas para el individuo. Otro tema, relacionado de algún modo con la noción de *Wechselwirkung*, es el de la *Vergesellschaftung*, entendida por Simmel como un proceso de estructuración social, donde «sociación» designa la mixtura y sedimentación de procesos de interacción dentro de

[28] Cfr. G. Simmel: *Die Großstädte und das Geistesleben* (1903), en G. Simmel: *Brücke und Tür*, ed. de M. Landmann y M. Susman, Stuttgart, Koehler Verlag, 1957.

los que una multiplicidad de individuos entra en relaciones de influencia recíproca. La atención del sociólogo va en este caso al modo en el que de la fluidez del proceso de interacción surgen sedimentos de estructura. Corre aquí una *Wahlverwandschaft* no casual, una afinidad electiva subterránea con la atención con la que en los mismos años Freud miraba la sedimentación de estructuras psíquicas a partir de la fluidez de las pulsiones y de sus vicisitudes.

En el ensayo *La ley individual,* Simmel afronta estos temas desde un ángulo más específico: el de la relación entre universalidad de la ley e individualidad del individuo. Su argumentación, sin embargo, mantiene su pertinencia también en el caso de esa individualidad colectiva que asignamos a las identidades de los grupos, a las culturas, a las subculturas, a las comunidades y así sucesivamente.

La meta polémica del ensayo es el Kant de la *Crítica de la razón práctica*. Del paradigma deontológico kantiano, Simmel recupera la discusión –y aquí la actualidad de su tesis no podría ser más grande, si atendemos al debate contemporáneo en torno a las teorías de la justicia que son las herederas naturales del deontologismo kantiano– de un cierto modo de unir «particularidad» y «universalidad» con la distinción entre lo que es «real» y lo que es «ideal» o, por decirlo en un lenguaje más cercano a nosotros, «hechos» y «normas». No todo lo que es individual es irremediablemente factual, y en cuanto tal *particular*, y no todo lo que es *normativo* debe necesariamente ser *universal.* Paradójicamente –sostiene Simmel– es precisamente la universalidad de la ley moral kantiana la que no encuentra un reflejo adecuado dentro del modelo del universalismo generalizador contenido en la *Crítica de la razón práctica*: «Por mucho que pueda sonar paradójico, también la universalidad [del imperativo categórico] es algo singular, en tanto que le es contrapuesta todavía la individualidad»[29].

[29] Id.: *Das individuelle Gesetz*, cit., p. 179.

En otras palabras, si la ley moral me impone convertirme en otro y por ello se opone a mi unicidad, esto quiere decir que no es en absoluto *universal*. *Yo* no estoy incluido en la realidad, razón por la que ésta parece ser sólo otro «particular» de talla más grande que mi subjetividad. Por tanto, en la irreducible oposición entre la universalidad de la ley moral y la singularidad factual del individuo, Kant –según Simmel– termina perdiendo su objetivo y minando la propia universalidad de la ley[30].

Una estrategia alternativa, siempre dentro del modelo de universalismo del juicio determinante contenido en la *Segunda Crítica*, podría ser la siguiente. En primer lugar, se podría buscar la conciliación de la universalidad de la ley y la particularidad de la acción «localizando para cada acción una ley *universal* para todo el complejo de sus contenidos parciales, para todas sus determinaciones, a partir de su contexto de vida individual»[31]. Sucesivamente, combinando entre sí por adición todas estas leyes morales contextualizadas –precisamente como se hace en física para el paralelogramo de las fuerzas– se generaría una *resultante moral* que serviría, exactamente como la resultante de las fuerzas físicas, para dar cuenta del comportamiento, esta vez sobre la vertiente del deber ser, del sujeto en cuestión. Pero también esta estrategia alternativa para salvar el universalismo de los principios contenidos en la filosofía moral kantiana conduce –según Simmel– a un callejón sin salida.

La razón por la que no funciona consiste –como señala Simmel– en el hecho siguiente:

[30] La tesis de Simmel debe mucho aquí al análisis hegeliano de las consecuencias de oponer rígidamente finitud e infinito. Cfr. G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* (1817), § 95, p. 201 [tr. esp. de Ramón Valls: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Porrúa, 1977], pp. 197-199.

[31] G. Simmel: *Das individuelle Gesetz*, cit., p. 179.

> cada objeto, incluso el más simple, contiene tal infinidad de cualidades y relaciones que ninguna serie de conceptos y, por tanto, de leyes, podría agotarse; entonces, deberíamos contentarnos con determinaciones del objeto unilaterales y particulares, que omiten innumerables aspectos suyos[32].

Además –continúa Simmel–, volviendo a proponer el punto central de toda *Lebensphilosophie*, «si queremos dominar lo real mediante conceptos, debemos fijar en multiplicidades separadas los pasajes y las ininterrumpidas correlaciones dentro y entre las cosas, debemos volver discontinuo lo continuo, parar en cualquier parte el flujo infinito de las relaciones»[33]. En otras palabras, debemos petrificar la vida, si queremos llegar a una concepción de la moral que tenga las características de un universalismo basado en el juicio determinante. Y con esto nos percatamos de un segundo gran límite de la filosofía moral kantiana.

Kant se ocupa del valor moral de acciones singulares, que examina aislándolas del conjunto de la conducta de vida y de la identidad del actor. En la *Crítica de la razón práctica* Kant

> separa la acción, mentira o franqueza, bondad o crueldad, etc. de su sujeto, la trata como un contenido lógico suspendido en el aire y luego se interroga acerca de su admisibilidad. Ésta es determinada, pues, en base al significado intrínseco de la acción de por sí, no en base de lo que significa para el sujeto del que es expresión[34].

Aquí la «filosofía de la vida» que une a Simmel con Nietzsche y a Bergson emerge con más fuerza que en su en-

[32] *Ibid.,* pp. 179-180.
[33] *Ibid.,* p. 180.
[34] *Ibid.,* p. 182.

sayo sobre las metrópolis. Afirma Simmel, de hecho, en un paso en el que resuena el tema de la *durée* bergsoniana sin el conciencialismo bergsoniano,

> intrínsecamente la vida no está compuesta por una mentira, luego por una decisión valerosa, luego por un despilfarro vicioso, luego por una buena acción, etc., sino que se trata de un fluir continuo, en el que cada instante representa el todo que se forma y se transforma continuamente, en el que ninguna parte posee límites precisos respecto a otras y cada una muestra su sentido sólo dentro de aquel todo y vista en su perspectiva[35].

El universalismo del imperativo categórico, en cambio, puede ser adquirido sólo al precio de entender simplificadamente el deber moral que versa sobre una clase de acciones aisladas: romper una promesa, apropiarse de un depósito, decir una mentira. La prueba de la generalización en la base de la ética de Kant funciona tan sólo si asumimos una concepción restrictiva de la acción humana y si no tenemos en cuenta el hecho de que la misma acción adquiere valencias morales distintas en el contexto de dos vidas humanas diferentes. No obstante, el examen no es enmendable. Si intentásemos corregirlo alargándolo hasta incluir el enfoque holista sobre el significado de la acción propio de la *Lebensphilosophie*, la prueba de la generalización nos pondría en la posición absurda de preguntarnos si podemos querer que «la totalidad de nuestra vida» sea generalizada y se vuelva ley también para cualquier otro o, en otras palabras, si podemos querer que cualquier otro se vuelva «como nosotros»[36]. El resultado de un intento consistente en enmendar el enfoque kantiano hermeneutizando la concepción de la acción en éste contenida sería el de llevar a su ex-

[35] *Ibid.*, p. 188.
[36] *Ibid.*, p. 190.

tinción la individualidad del actor moral que se autoimpone la ley. Si cada acción adopta su sentido en relación con el contexto proporcionado por la conducta de toda una vida, ¿cómo puedo querer yo, a fin de efectuar la prueba de la generalización así formulada, que la totalidad de mi vida pierda su unicidad y, a través de una hipotética generalización, diera lugar a una infinidad de Yoes que son réplicas exactas del mío?

La crítica de Simmel a la filosofía moral kantiana, como se extrae de esta breve reconstrucción, descansa implícitamente sobre un concepto normativo de *autenticidad*. Entenderemos mejor la trayectoria general de la argumentación desarrollada por Simmel si le atribuimos:

a) Una concepción de la identidad de la persona como no completamente a disposición de esta última.

b) Una prioridad normativa de la identidad personal respecto a cada deber ser a ésta externo.

c) Una distinción entre una autonomía no auténtica, y en cuanto tal destructiva, y una forma de autenticidad que incluye en su interior un momento de autonomía.

Además, una idea normativa de *autenticidad* surge también de la comparación que Simmel conduce, en la parte restante de su ensayo, con la psicología moral y la antropología presupuestas por el enfoque kantiano sobre la validez moral.

De hecho, si examinamos la noción fundamental de «autolegislación», parece evidente que para Kant no es el individuo «en cuanto ser viviente entero» quien se da la ley moral, sino «sólo la parte de él con la que representa una razón supraindividual». En este sentido –continúa Simmel– «Kant no va en absoluto allende el principio según el cual lo que manda al individuo debe ser algo más allá del individuo. Y ya que rechaza toda heteronomía, debe buscar la obtención del fin despedazando al individuo en sensibilidad y

razón»[37] y debe postular que la parte racional, *nouménica* del individuo constituya también el Yo más auténtico del individuo. Por el contrario, Simmel sostiene que la conducta moral del individuo debería estar guiada por una ley moral *individual* que en realidad es un «principio de la *autenticidad*». Esta ley individual, en la formulación de Simmel, «no es otra cosa que la totalidad o la centralidad de esta vida misma que se manifiesta como deber»[38]. También encontramos implícito en estas páginas de Simmel un concepto de dignidad de la persona notablemente distinto al de Kant. La dignidad del individuo deriva de su capacidad para representar y llevar a cabo «toda la vida, naturalmente no en su extensión, sino en su significado, en su esencia, y verdaderamente de un modo particular, individual e inconfundible»[39]. Para Simmel la epifanía de la vida en la persona, aquella epifanía que está en la base de lo que llamamos «dignidad», no es distinta de la manifestación del valor estético en cada aspecto de una obra excepcional:

> Cada parte de la obra de arte es lo que es en una determinada posición sólo por el hecho de que cualquier otra parte es lo que es, el significado de cada una incluye en cierto modo el de toda la obra de arte[40].

Entre paréntesis, aquí encontramos articulada conscientemente desde un punto de vista teórico la raíz de aquella *fragmentariedad* que acompaña al pensamiento de Simmel como un sello inconfundible. Desde el punto de vista de la concepción simmeliana del arte y de la vida, el carácter sistemático de una articulación conceptual no añade nada a su valor, sino que, al contrario, comporta el riesgo de una inú-

[37] *Ibid.,* p. 199.
[38] *Ibid.,* p. 203.
[39] *Ibid.,* p. 207.
[40] *Ibid.,* p. 209.

til fuente de dispersión del significado: el fragmento iluminante contiene *in nuce* todas las facetas de una compleja realidad. De aquí la peculiar declinación simmeliana de la *autenticidad*, entendida como clave expresiva de la personalidad, como se deduce en cada acto singular del individuo. El holismo psicológico simmeliano llega al punto de sugerir que «en cada acción está implicado todo el hombre, y no sólo una facultad del alma», por refinada que sea[41].

Pasando a examinar la *pars construens* del ensayo, el fin central de *La ley individual* no podría estar más distante del de intentar formular «un nuevo *principio* moral». A la contraposición deontológica entre deber moral y vida, Simmel propone una nueva oposición entre «deber ser» (un «deber ser» tan universal como individual) y «realidad» o facticidad (también ésta tan supraindividual como individual) en la que ambos momentos –el «deber ser» y la «vida»– son parte de la *vida*. La *vida como deber ser* –continúa Simmel– desde este punto de vista no nos parecerá cognoscible de forma diferente de cómo conocemos la vida real. Y ya que la vida «se realiza sólo en los individuos», también la normatividad moral debemos localizarla –según Simmel– en el ámbito individual.

No obstante, esto no quiere decir que el «deber ser» con el que cada individuo tiene que lidiar esté determinado enteramente por la opinión que el individuo se hace de éste. En la última sección del ensayo encontramos un Simmel extraordinariamente atento a trazar el otro límite de la noción de autenticidad –aquella otra dimensión objetiva y subjetiva de la autenticidad– y su posición puede sernos de ayuda si queremos establecer una distinción entre concepciones de la autenticidad como *diferencia* o *Eigentlichkeit* y una concepción de la autenticidad que, en cambio, incluya una referencia a la dimensión *normati-*

[41] *Ibid.*, p. 211.

va[42]. La ley individual no está determinada por la unicidad de la propia vida tal y como ésta es entendida por el actor moral. La percepción que el actor tiene de la propia vida no es más que un elemento entre tantos. De hecho –según Simmel–, tener acceso interior al significado de la propia vida no impide la posibilidad de cometer un error, cuando se trata de distinguir lo que es central y lo que reviste una relevancia sólo periférica. El «deber ser» de la ley moral individual más bien debe ser anclado a un juicio que posea cierto tipo de objetividad sui generis. Para decirlo con las palabras de Simmel,

> si existe una vida individualizada en cierto modo, también su deber ser ideal [*Sollen*] existe como objetivamente válido, de modo que se pueden concebir representaciones verdaderas o falsas de éste tanto por parte del sujeto de semejante vida como por parte de otros sujetos[43].

Los otros actores morales están sólo en una posición más desfavorecida para determinar qué es lo que la ley individual requiere del sujeto moral. No tienen acceso directo e inmediato a aquellos aspectos de la vida que constituyen el telón de fondo de la conducta del actor, pero esta desventaja tan sólo les hace más difícil, no imposible, comprender el contenido específico de la ley individual. Por otro lado –añade Simmel–, el acceso inmediato a la realidad de la propia vida no garantiza al actor moral la validez de su valoración de lo que la ley moral le conmina.

[42] Acerca de la distinción entre autenticidad y diferencia se encuentran consideraciones bastante interesantes en M. Cooke: *Authenticity and Autonomy*, cit. En particular, en la Sección II Maeve Cooke reconstruye cinco interpretaciones diferentes de lo que puede querer decir, desde el punto de vista de una política de la diferencia, reconocer la especificidad de una identidad.

[43] G. Simmel: *Das individuelle Gesetz*, cit., p. 217.

Esta insistencia en la relativa independencia de la ley individual de la representación que el sujeto moral se hace de ella sirve a Simmel para poder distinguir su ética de la autenticidad, basada en la ley individual, de cualquier clase de hedonismo o del ideal estetizante del hacer de la propia vida una obra de arte. Una ética de la autenticidad –señala Simmel– también puede ser al final más exigente que una ética basada en principios generales. Lejos de legitimar cualquier tipo de circunstancias atenuantes que nos alivien de la presa de la instancia moral, el ajuste individual de la ley moral tendrá como efecto –sostiene Simmel– hacer aparecer muchas de nuestras acciones bajo una luz bastante más grave de lo que podría parecer consideradas aisladamente y no en relación con nuestra personalidad total. Pequeñas faltas, pequeños pecados veniales en apariencia, ciertas acciones, si son contempladas en correspondencia con las instancias de fondo de una personalidad y vistas como indicativas de ciertas características suyas, pueden adquirir un peso mucho mayor[44]. De hecho, nuestra conciencia del hecho de que cada fragmento de nuestra conducta de vida refleje la totalidad de nuestra vida no puede más que aumentar nuestra sensación de ser responsables de cada momento de nuestra vida vivida: «En el ser-debido de cada acción singular está incluida una responsabilidad para toda nuestra historia»[45].

Esta fuerte cualidad normativa de la ley moral individual es ilustrada por Simmel en referencia al ejemplo de un pacifista sincero y convencido que es llamado a las armas. La ética de la ley individual concuerda con la solución deontológica al conflicto de conciencia que Simmel atribuye hipotéticamente a Kant –las convicciones éticas («éticas» en el sentido de *sittlich*) al final deben ceder el paso al deber moral de defender la integridad de la patria– pero con una argumentación diferente.

[44] Cfr. *Ibid.,* p. 227.
[45] *Ibid.,* p. 228.

Para Simmel, los argumentos que giran en torno a la premisa de que la seguridad del estado y la *salus publica* requieren servicio militar obligatorio no son convincentes a menos que logren apelar a algo *interior* a la vida del pacifista. La obligación *moral* del pacifista de prestar servicio en el ejército debe ser justificada, si se quiere permanecer coherentes con la perspectiva de la ley individual, en función del hecho de que la «individualidad» o identidad del pacifista no es «ahistórica, indiferente a los contenidos, ni consiste sólo en el llamado "carácter"»[46]. Más bien, ésta incluye entre otras cosas el hecho de ser «ciudadano de un determinado estado», y del hecho, no negado, de esta pertenencia «resulta, por tanto, para él el deber del servicio militar»[47]. Simmel resalta cómo la fuerza de este deber a prestar servicio subsiste independientemente del reconocimiento del sujeto y de su juicio al respecto, aunque se vincula con el hecho de que la pertenencia al estado se entrelace *efectivamente* en el ser y en la vida del individuo.

Mientras que algunos presupuestos de la tesis de Simmel permanecen ligados a la constelación histórica de 1913 y, por tanto, aparecen ante nosotros datados, el ejemplo del pacifista mantiene su actualidad por el hecho de revelarnos la intención, por parte de Simmel, de tomar distancias tanto de la idea moderna e ilustrada para la que el aspecto de mayor valor dentro de cada uno de nosotros es ese núcleo racional, entendido en este caso como una propensión a seguir principios, que nos iguala en cuanto miembros de la humanidad; como de la idea romántica y modernista para la que el aspecto de mayor valor dentro de cada uno de nosotros es lo que, *de hecho*, nos diferencia de los otros y nos hace únicos. Estas dos concepciones del individuo no logran hacer justicia a un aspecto importante del ser humano

[46] *Ibid.*, pp. 218-219.
[47] *Ibid.*, p. 219.

y se revelan igualmente unilaterales. La concepción moderna e ilustrada subestima como mera contingencia la configuración interior de estructuras psíquicas, necesidades y motivaciones que nos hace únicos. La concepción modernista y romántica subestima como irrelevantes o, peor, como opresivas aquellas competencias y disposiciones que nos capacitan para compartir algo con otros. La concepción del individuo desarrollada por Simmel, en cambio, se sitúa más allá de esta dicotomía demasiado estrecha, en un área que podemos caracterizar como localizada en la intersección entre las concepciones *complementaria*, *centrada* y *reflexiva* de la autenticidad. «El individuo» –escribe Simmel– «es el hombre *entero*, no el resto que permanece cuando de éste se quita lo que comparte con otros»[48].

Al mismo tiempo, Simmel pretende distinguir su ética de la ley individual de aquella que considera una «ética hedonista de la autorrealización». No es la felicidad –ni siquiera la felicidad entendida como realización de la propia personalidad– el fin último presupuesto por la ley individual. El motivo por el que el deber impuesto de la ley individual no puede ser visto como equivalente a la prescripción de llevar a cumplimiento la propia personalidad es que esto comportaría una «ingenua falta de diferenciación»[49]. Cualquiera que conciba la ley individual en estos términos pasa por alto que la realización de la propia personalidad no constituye más que uno entre tantos tipos de valores y uno entre los posibles objetos del deber, cerca de los que pueden existir otros deberes[50]. Por ejemplo, nada en principio impide que la ley individual imponga a un determinado individuo dedicarse a tareas y empresas altruistas, espirituales, artísticas o sociales que pueden, en realidad, tener por

[48] *Ibid.,* p. 223.
[49] *Ibid.,* p. 226.
[50] Cfr. *Ibid.,* pp. 225-226.

resultado un *sacrificio* del Yo. Destaca en este punto cómo Simmel utiliza aquí un concepto de autorrealización aún demasiado poco reflexivo y demasiado «elaboradamente» connotado. La posibilidad de un contraste entre la ley individual y la persecución de la autorrealización desaparece en el momento en el que entendemos la autorrealización como la trascripción en el plano de la realidad no solamente de las propias necesidades y de las propias inclinaciones, sino también del resto de las determinaciones de la propia identidad, incluidos los contenidos normativos. Hasta la elección para renunciar a la propia autorrealización, si bien formulada y perseguida conscientemente, es una elección de autorrealización.

Si aceptamos la tesis simmeliana por la que la ley individual, aunque encuentre aplicación tan sólo en un caso, está dotada con la misma fuerza normativa con la que está dotada cada ley «supraindividual», entonces se vuelve claro cómo la noción de autenticidad puede ser pertinente también para conceptuar la naturaleza de las normatividad moderna en cuanto tal.

Uno de los informes más claros acerca de la relación que media entre autenticidad y normatividad es el ofrecido por Luigi Pareyson cuando en su *Estética* escribe que:

> La obra de arte es como debe ser y debe ser como es, y no tiene otra ley que su regla individual... La obra, en conclusión, [...] es universal en su misma singularidad: su regla vale sólo para un caso, pero precisamente en éste es universal, en el sentido que es la única ley que debía ser seguida en su hacerla[51].

La tesis de Pareyson vale mucho más allá del ámbito estético, así como la argumentación simmeliana a favor de la

[51] L. Pareyson: *Estetica. Teoria della formatività*, Milano, Bompiani, 1988, pp. 140-141.

«ley moral individual» vale más allá de la ética. Podríamos parafrasear el paso de Pareyson de la siguiente forma: la sociedad bien ordenada (es decir, la sociedad que va bien para nosotros) es como debe ser y debe ser como es… La sociedad bien ordenada es universal en su misma singularidad: su regla (la constitución o su concepción de la justicia, si la consideramos desde el punto de vista de la filosofía *política*, el mecanismo de la reproducción social, si la consideramos desde el punto de vista de la filosofía *social*) vale sólo para un caso, pero precisamente en éste es universal, en el sentido que es la única (o quizás deberíamos decir la mejor) regla que debía ser seguida al construirla. La plausibilidad de esta tesis no varía si cambiamos el campo de aplicación de la ley individual de la estética a la ética o a la política y sucesivamente a otros campos.

Regresando a la situación actual de la teoría social en relación con la filosofía, estas breves consideraciones sugieren que la reflexión simmeliana en torno a la ética constituye –junto a la ética de la responsabilidad de Weber ya considerada en el capítulo primero– una de las articulaciones del desarrollo de la tradición sociológica en la que podemos reencontrar una concepción singular o ejemplar de la normatividad. Si bien se encuentra todavía en un estadio embrional, tal concepción lleva consigo la promesa de librarnos del problema de la inconmensurabilidad y de ofrecernos finalmente un tipo de universalismo coherente con el hecho del pluralismo y con el giro lingüístico. En el próximo capítulo será explorado en profundidad uno de los elementos centrales de la estructura interna de este universalismo: el conjunto de dimensiones a las que implícitamente hacemos referencia cuando hablamos de la autenticidad de una identidad individual.

5

La *eudaimonia* post-moderna: dimensiones de una identidad auténtica

Muchos de los caminos hasta aquí seguidos nos han conducido al mismo cruce. Como hemos visto, la *tesis de la autenticidad* contiene un corolario metodológico que rota en torno a la noción de «autocongruencia de un conjunto simbólico», noción que puede ser aclarada al menos en parte en referencia a la noción de congruencia de una historia de vida. Semejante autocongruencia ha sido descrita como una cualidad que no se deja reducir a la mera *coherencia*, sino que en cambio comprende también otras dimensiones no especificadas ulteriormente. En el capítulo 2, la versión postmetafísica de la *phronesis* ha sido definida como la capacidad de elegir entre esquemas conceptuales que comportan opciones de valor distintas y entre sí incompatibles en contextos donde no puede ser utilizado estándar alguno a priori o externo. Y mientras la *phronesis* así entendida parecía concernir en último término a la asignación de prioridad a valores, se ha sostenido también que tal asignación de prioridad está conceptualmente conectada con la ulterior acentuación de la autenticidad de la identidad en cuestión. También en este caso se ha evidenciado la necesidad de especificar ulteriormente el significado de la expresión «autenticidad de una identi-

dad» y las dimensiones que forman parte de ella. En el capítulo 3 ha reconstruido la normatividad sin principios contenida en la noción kantiana de juicio reflexionante para obrar. La tesis sostenida era que reformulando en términos de autorrealización la idea kantiana de la «impulsión a la vida» ligada a la experiencia estética, o bien reformulándola en términos de consecución de una relación auténtica consigo mismos, obtenemos acceso a una concepción más hermenéutica y menos naturalista del tipo de universalismo propio del juicio reflexionante. Sin embargo, permanece todavía delante de nosotros la tarea de especificar cuales son las distintas dimensiones de una relación auténtica consigo mismos y a este propósito ha sido avanzada antes la hipótesis que consiste en que uno de los léxicos más prometedores a los que hacer referencia es el léxico de la teoría psicoanalítica.

Ha llegado el momento de explorar este cruce más de cerca. Antes de entrar *in medias res*, no obstante, es oportuno intentar colocar el objeto de nuestra reconstrucción no solamente en relación con las varias argumentaciones que nos han conducido a este punto, sino también con relación a coordinadas más amplias. Como sugiere el título de este capítulo, nuestro objeto en cierto sentido es el bien, o sea, el conflicto entre valores. En cierto sentido, porque un conjunto de temas que tradicionalmente son asociados al bien no serán tomados en examen. Por ejemplo, ni siquiera se mencionará la distinción, propia de la filosofía moral, entre el bien y lo justo, o el conflicto, mucho más trágico que el conflicto entre el bien y el mal, que algunas veces opone el bien al bien. El objetivo de la argumentación desarrollada aquí es simplemente el de presentar una concepción todavía provisional del «bien para una vida humana» del que sea posible afirmar, con algún grado de plausibilidad, que corresponde a nuestras intuiciones.

Considero que existen al menos tres motivos adicionales –además de la necesidad de especificar, por razones de completitud, los presupuestos implícitos de la tesis en torno a la autenticidad que he desarrollado con anterioridad– que nos sugieren afrontar el cometido de formular una noción postmetafísica del bien. Primero, se ha revelado excesivamente optimista la esperanza de que un acercamiento a la validez normativa basado en una distinción neta entre la naturaleza universal y transcontextual de la equidad, de la justicia o de la imparcialidad por un lado y la naturaleza contextual y particularista de nuestras concepciones del bien fuese más fácil de fundar que una ética que incluya una distinción más imprecisa entre el gusto y el bien. Baste pensar en la retirada de Rawls del terreno de la *rational choice* al del *overlapping consensus* para justificar su teoría de la justicia como equidad[1], o a las dificultades encontradas por Habermas para responder de modo convincente a los muchos críticos del planteamiento discursivo sobre la validez normativa. Por otro lado, una ética eudaimonista o postmetafísica no está cargada con la tarea, tan onerosa para todas las éticas deontológicas, de tener que explicar la influencia y el *appeal* motivacional de sus intuiciones, en cuanto que descansa sobre la idea de que es la felicidad la que genera la virtud más que al contrario.

Segundo, no hay forma de reconciliar verdaderamente el universalismo con lo que Rawls ha llamado el «hecho del pluralismo» si no se acepta el desafío de reconstruir nuestras intuiciones respecto a lo que vuelve una determinada elección entre léxicos, paradigmas, tradiciones o esquemas con-

[1] Cfr. J. Rawls: *Political Liberalism*, cit., p. 53, nota, tr. esp. cit., pp. 54-55; cfr. también Id.: «Reply to Habermas», en *Journal of Philosophy*, 92, 3, 1995, pp. 132-180.

ceptuales *mejor* que otra. Pero desde el momento en que cada conflicto entre léxicos, paradigmas, tradiciones o esquemas conceptuales comporta siempre, de alguna manera, un conflicto entre valores, y los valores tienen que ver con el bien, no parece que haya modo, para una adecuada teoría de la validez normativa, de evitar la tarea de reconstruir ciertas intuiciones compartidas sobre el bien.

Tercero, el único tipo de universalismo que puede no ya «resolver» o «superar», sino «detener» el problema de la inconmensurabilidad, es el universalismo *sui generis* de la *phronesis* o del *juicio*. Si aplicamos el modelo kantiano del juicio reflexionante al caso de las identidades, individuales o colectivas, que tenemos frente a una elección de valor, la pregunta que surge no es ya si una elección satisface algún criterio externo de racionalidad, sino si y hasta qué punto una determinada elección satisface la normatividad interior de una identidad. Desde este punto de vista, la imposibilidad de traducir exhaustivamente un léxico en otro deja de ser un obstáculo para la universalidad del juicio, en cuanto que la tarea no es ya *traducir* de un léxico a otro, sino simplemente la de valorar el grado de congruencia de una identidad consigo misma. Naturalmente el universalismo que podamos esperar conseguir de esta manera es de tipo particular, un universalismo *ejemplar* más que generalizador, y sobre todo no susceptible de demostración.

Resumiendo, la situación filosófica actual parece caracterizada por el hecho de que nuestra conciencia de las dificultades surgidas de la justificación de los planteamientos deontológicos sobre la justicia, nuestra constatación de que «el hecho del pluralismo» nos impone el cometido de asignar prioridad a valores y, en definitiva, nuestra sospecha contra cualquier intento de volver a tradicionalizar nuestra vida moral, confluyendo todos para crear una demanda de teorías éticas que incluyan una teoría *formal* o *fina* (*thin*) del bien e intenten de algún modo recomponer la fractura

entre la inspiración deontológica de la concepción kantiana de la justicia y la especular prioridad teleológica del bien típica de los enfoques comunitaristas y neoaristotélicos.

Uno de los modos para formular una teoría formal del bien es el de anclarla en una concepción del bien entendida como realización de una identidad. Nuestras ideas de base en torno a la realización de una identidad –una identidad individual en primer lugar, una identidad colectiva y simbólica en sentido derivado– parecen descansar sobre experiencias que en el léxico del psicoanálisis pueden ser conceptualizadas como experiencias de simbiosis psíquica y separación, de exhibicionismo narcisista y de idealización, de aceptación de nuestro Yo o de vergüenza, de rivalidad edípica, de ambivalencia emotiva y de escisión de los afectos, de soberanía sobre el Yo y de angustia a ser derrotados. A partir de los escritos de Sigmund Freud, Melanie Klein, Harry S. Sullivan, W. Ronald, D. Fairbairn, Donald W. Winnicott, Edith Jacobson, Margaret Mahler, Otto Kernberg, Heinz Kohut y otros es posible reconstruir una visión implícita de la identidad realizada que –a mi parecer– es uno de los candidatos creíbles, en un contexto postmetafísico, para ese rol de *terreno común* que Kant atribuía a las categorías del conocimiento y Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, atribuía a una noción ontológica de la naturaleza humana. Esta reconstrucción de las dimensiones de la autenticidad sobre el fondo de la concepción psicoanalítica de la identidad se basa en tres presupuestos.

El primer presupuesto es que hoy no entendemos el bien para una vida humana en términos *psicológicos*, o sea, como realización y afirmación de una identidad. Kant escribió una vez, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que la única cosa que «nosotros» –término con el que entendía «nosotros occidentales modernos del siglo XVIII»– podemos considerar incondicionalmente buena es una «voluntad buena», es decir, una voluntad orientada ha-

cia el imperativo categórico. Parafraseando a Kant, la única cosa que para «nosotros» –«nosotros» occidentales (post)-modernos de finales del siglo XX y de inicios del XXI– cuenta como incondicionalmente buena es la posesión de una «buena identidad», una identidad realizada. «Incondicionalmente» no quiere decir aquí que la autorrealización sea el único valor que cuente. Al contrario, hay muchas otras consideraciones, entre las que está la preocupación por la justicia, que cuentan y ponen límites a, o deben de algún modo ser conciliadas con, mi concepción del bien para mí. En este sentido, «incondicionalmente» no quiere decir «absolutamente». Significa algo distinto. Probad a pensar en algo, en cualquier cosa, *por mor de la cual* podríamos desear tener una identidad buena o realizada. Si encontráis difícil identificar este algo, tal dificultad puede ser de ayuda para aclarar el sentido en el que he utilizado el término «incondicionalmente». La autorrealización es «incondicionalmente buena» para nosotros, en el sentido que satisface el examen aristotélico de la vida buena. Es decir, parece ser, al menos a primera vista, aquel bien especial por mor del cual perseguimos todos los otros bienes, incluida la justicia.

El segundo presupuesto es que la autorrealización no tiene directamente que ver con la noción de *placer*. La irreducible diversidad de niveles en los que los dos conceptos se sitúan es óptimamente ilustrada por la existencia de multitud de personas que, a pesar de graves frustraciones de sus necesidades, a pesar de severas privaciones, de pérdidas y de conflictos, logran conservar cierto significado y sentido de dirección en la propia vida. En la vertiente opuesta, esta diversidad de los dos conceptos es ilustrada por la existencia de multitud de personas que, a pesar de gozar de altos niveles de gratificación de las necesidades, y a pesar de gozar de símbolos del éxito socialmente reconocidos, perciben la propia vida como vacía, inútil y estéril. También si entendemos el placer en los términos más amplios posibles como

satisfacción de la totalidad de nuestros deseos, la realización parece ser algo más complejo y al mismo tiempo independiente de ella. Como afirma Kohut,

> Hasta la muerte y el martirio del sufrimiento pueden ser tolerados con una gran satisfacción. Y al contrario, la propia supervivencia y el ser un vencedor pueden ser pagados con el abandono del núcleo central del Yo y conducir, a pesar del aparente triunfo, a un sentido de vacío y desesperación[2].

Una concepción de algún modo similar del bien para una identidad está presente desde hace mucho tiempo en la tradición del pensamiento que se agrupa alrededor de la idea de una «ética de la autenticidad». Por ejemplo, en *Aut-aut* Kierkegaard formula una de las versiones más radicales de la distinción entre placer y autorrealización que se puede encontrar en la historia del pensamiento ético occidental. Según Kierkegaard,

> La más rica personalidad no es nada antes de haberse elegido a sí misma y, por otra parte, también aquella que podríamos llamar la más mísera personalidad es todo cuando se ha elegido a sí misma. La grandeza, de hecho, no consiste en ser esto o aquello, sino en ser uno mismo, y esto lo pueden conseguir todos si quieren[3].

Desde el punto de vista de esta concepción de la autenticidad o de la autorrealización, hasta la posesión o la adquisición de un buen carácter es irrelevante a menos que el actor no se «elija a sí mismo» o –como diría Freud– no in-

[2] H. Kohut: *The Restoration of the Self*, New York, International Universities Press, 1977, p. 117.

[3] S. Kierkegaard: *Enten-Eller* (1843) [tr. esp: *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, 2 vols., Madrid, Trotta, 2002].

vierta libido en el Yo o bien, en lenguaje ordinario, no acepte de lleno el propio Yo real. Esta distinción entre el plano de la satisfacción o frustración pulsional y el plano de la realización o mortificación del potencial del Yo, como veremos, está contenida en la obra de numerosos teóricos del psicoanálisis, entre ellos Winnicott, Fairbairn, Mahler, Jacobson y, naturalmente, Kernberg y Kohut. La falta de esta distinción vicia, en cambio, la argumentación de Freud en *El malestar en la cultura.* De hecho, los requisitos motivacionales de la reproducción del orden social constituyen límites para la felicidad individual, incluso como una fuente de constricciones, sólo si entendemos la felicidad o el bien como gratificación de necesidades ligadas a las pulsiones o como placer[4]. Al contrario, si entendemos el bien como autorrealización, entonces la relación entre las instancias de la sociedad y las necesidades pulsionales del individuo cambian notablemente. La noción de bien como autorrealización, de hecho, mantiene una relación mucho más fuerte que una simple afinidad electiva con la concepción intersubjetiva del individuo, concepción para la que tan sólo en el contexto de relaciones sociales, es decir, en el seno de relaciones de recíproco reconocimiento, el individuo humano es capaz de convertirse en lo que es y acercarse a esa elusiva realización que no tolera ser especificada en positivo, sino que se deja caracterizar mejor en negativo, es decir, a partir de nuestra intuición de lo que quiere decir dejar de conseguirlo. Lejos de constituir una mera condición-límite, una especie de peaje a pagar en el camino de una versión postmoderna de la *eudaimonia*, estas relaciones, junto a los requisitos de su reproducción, se vuelven entonces una condi-

[4] Para una interpretación que sigue líneas convergentes, cfr. P. Ricoeur: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965 [tr. esp. de Armando Suárez: *Freud : una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1985].

ción de la posibilidad de aproximarse a la vida buena. Aquí se encuentra el punto de contacto entre la problemática de lo justo, la del bien y el punto de vista eudaimonista. Si me interesa mi bien, entendido no como maximización del placer, sino como autorrealización, me interesa también la justicia como condición necesaria para preservar aquellas relaciones sólo dentro de las que el bien puede ser conseguido[5].

El tercer presupuesto concierne al status de la «eudaimonia post-moderna». Las dimensiones de la autenticidad articulan un *terreno común* que, hasta que se demuestre lo contrario, todas las formas de vida humana parecen compartir. Me abstengo de utilizar la expresión «poner en palabras» porque este terreno común no puede ser concebido como un sustrato que preexiste en las distintas formas de vida que participan de él, sino que más bien es entendido como un horizonte que se mueve con ellas o bien como un precipitado de su existencia.

Ni es entendido como un tipo de «realidad interior» situada en la profundidad del individuo. Más bien, ese terreno común que proponen designar con la expresión *eudaimonia post-moderna* es entendido como una idea reguladora que no podemos no presuponer:

a) Cada vez que queremos explicarnos aquella percepción subjetiva de *necesidad* que normalmente asociamos al cumplimiento de una elección prudente y auténtica frente a un dilema (el «Aquí estoy, no puedo obrar de otra manera» de Lutero).

b) Cada vez que atendemos un consenso de todos sobre nuestro juicio respecto a la realización o autenticidad de una identidad concreta.

[5] Para una discusión más detallada de este punto, remito a A. Ferrara: *Justice and Judgment*, cit., cap. VII. Cfr. también R. Dworkin: «Liberal Community», en *California Law Review*, 77, 3, 1989, pp. 479-504.

c) Cada vez que nos encontramos frente a instancias de autorrealización en otras culturas que no son la nuestra y logramos reconocerlas.

Identidad individual y autorrealización

La autenticidad, la autorrealización y la integridad han sido hasta este punto tratadas como propiedad de una identidad. Ahora, dentro de la *tesis de la autenticidad* está incluido también el corolario por el que el mismo conjunto de dimensiones puede reflejar nuestras intuiciones en torno al significado de la autenticidad o de la autorrealización para una identidad individual, colectiva o simbólica, allí donde el término identidad simbólica designa el tipo de identidad que es propio de textos, obras de arte, tradiciones y disciplinas. No obstante, en este capítulo serán examinadas tan sólo las dimensiones de la realización de una identidad individual, mientras que los puntos de intersección con la realización de varios tipos de identidad colectivas y simbólicas serán explorados en los capítulos siguientes. Será necesaria, no obstante, alguna ulterior dilucidación para aclarar el significado del término «identidad individual», que en el capítulo 2 ha sido caracterizado provisionalmente como una representación que, en el caso del individuo, incluye al menos:

a) Cierta percepción de la continuidad del Yo.
b) Una configuración de varios tipos de necesidades y disposiciones.
c) Una proyección ideal de un Yo futuro.

Al mismo tiempo, es necesaria alguna ulterior clarificación a propósito de la elección de un léxico psicoanalítico. De hecho, es obvio que la reconstrucción de las dimensiones de la *eudaimonia* postmoderna no puede no ser conducida más que dentro de un lenguaje y de un léxico. Sustan-

cia y lenguaje, no obstante, están interconectadas en este caso. Como veremos, formular la reconstrucción del terreno común a un nivel *psicológico* comporta determinadas ventajas respecto a otras elecciones posibles.

En primer lugar, el concepto de identidad individual del que nos ocupamos debe ser distinguido de tres diversos conceptos alternativos. Por ejemplo, a diferencia de las teorías puramente formales o lógicas de la identidad, el enfoque centrado en la autenticidad, incluso siendo finalizado para indicar propiedades generales de las identidades realizadas tanto individuales como colectivas o simbólicas, sigue manteniendo un vínculo estrecho con la experiencia subjetiva de la realización de la identidad, y también en este caso los recursos del léxico psicoanalítico constituyen un recurso precioso. No nos ocuparemos, pues, de las condiciones abstractas que permiten identificar el mismo individuo a través de mundos posibles[6], ni nos ocuparemos de la identidad del Yo en el tiempo o del tema, a ésta unido, del *closest continuer*[7], ni a las relaciones formales entre el concepto de supervivencia corpórea o cerebral y la teoría de la identidad[8], ni a la relación entre identidad y la cadena de Yoes interconectados de los que habla Parfit[9]. Contenido en todos estos distintos enfoques se encuentra

[6] Cfr. S. Kripke: *Identity and necessity*, en M. Munitz (ed.): *Identity and Individuation*, New York, New York University Press, 1971.

[7] Cfr. R. Nozick: *Philosophical Explanations*, Oxford, Clarendon Press, 1981, pp. 29-71.

[8] Cfr. D. Lewis: *Survival and Identity*, en A. O. Rorty (ed.): *The Identities of Persons*, Berkeley, University of California Press, 1976, pp. 17-40. Cfr. también B. Williams: *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973; D. Wiggins: *Sameness and Substance*, London, Blackwell, 1980, y S. Shoemaker: *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 1963.

[9] Cfr. D. Parfit: *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

el intento de dar cuenta de la *ipseidad* de la identidad individual desde un punto de vista *externo*, o sea, como producto de procesos cognitivos y preceptivos que en principio son igualmente accesibles tanto a un observador como al portador de la identidad. Un intento de tal tipo es a mi parecer como poco discutible en cuanto que mi poseer una identidad constituye una condición necesaria para poder reconocer una serie de experiencias como *mías* y no es, en cambio, una inferencia a partir de una serie «objetivamente» observada de actos cognitivos y perceptivos.

En segundo lugar, la concepción de la identidad presupuesta aquí se diferencia de las teorías puramente psicodinámicas de la identidad –por ejemplo, de la «psicología del Yo» de Kohut, o de la concepción de la relación entre el Yo y sus objetos elaborada por Jacobson, o de la teoría de la individuación propuesta por Mahler– en cuanto que ésta considera determinadas propiedades de la identidad individual solamente como un *punto de partida*. En las categorías descriptivas utilizadas con el fin de caracterizar la identidad individual ya se ha reflejado el intento de extender su empleo a las identidades colectivas y a las abstractas.

En tercer lugar, la teoría de la identidad propuesta en esta reconstrucción de las dimensiones de la autenticidad se aparta de las teorías sociopsicológicas de la identidad, como por ejemplo el interaccionismo simbólico o las teorías de la identidad de Parsons, Keniston, Slater y Erikson[10], en cuan-

[10] Cfr. T. Parsons: *The Position of Identity in the General Theory of Action*, en C. Gordon, K. Gergen (eds.): *The Self in Social Interaction*, New York, Wiley, 1968; K. Keniston: *The Uncommitted. Alienated Youth in American Society*, New York, Harcourt, Brace & World, 1960, e Id.: *Young Radicals. Notes on Committed Youth*, New York, Harcourt, Brace & World, 1968; cfr. también Ph. Slater: *The Pursuit of Loneliness. American Culture at the Breaking Point*, Boston, Beacon Press, 1976; E. Erikson: *Identity and the Life-Cycle*, New York, International Universities Press, 1959; Id.: *Childhood and Society*, New York, Norton & Co, 1963.

to que hace referencia a dinámicas «profundas» en sentido psicoanalítico y en cuanto que, aunque considera la identidad no un *dato* sino el producto de un trabajo interactivo, no analiza la identidad como mero reflejo de ese tejido de valores, significados y orientaciones compartidas contenidas en las conexiones de un grupo social, sino que sitúa su origen en un nivel de algún modo más profundo. Una vez más, apoyar la reconstrucción de la noción contemporánea de *eudaimonia* en un marco de referencia psicoanalítico ofrece determinadas ventajas. En este caso, atenúa el influjo de factores sociales y culturales fuertemente locales que permanecen, en cambio, determinados en los planteamientos sociopsicológicos sobre la identidad propios de Parsons, Erikson, Slater o Keniston. Ciertamente, se habrían podido elegir otros léxicos psicológicos, pero el propio de la teoría psicoanalítica destaca por un superior grado de diferenciación.

En definitiva, la teoría de la identidad individual propuesta aquí se aparta de la tesis habermasiana de una evolución, tanto filogenética como ontogenética, de la identidad a través de los estadios de la identidad natural, de la identidad de rol, y de la identidad del Yo[11]. Habermas piensa que en el estadio de la identidad natural existe sólo una conciencia de la demarcación corpórea y de la continuidad temporal del cuerpo mismo. En el estadio de la identidad de rol, propio de las sociedades premodernas y de la temprana modernidad, la identidad se centra en el rol del individuo en la división social del trabajo. En definitiva, en el estadio de la identidad del Yo, propio de las sociedades industriales avanzadas, el individuo fija la propia identidad, del otro lado de los múltiples roles que desempeña, en la unidad y unicidad de su personalidad. Una teoría tal, si fue-

[11] Cfr. J. Habermas: «Was macht eine Lebensform rational?», en *Erlaüterungen zur Dirskursethik*, cit., p. 31-48, tr. esp. cit., pp. 35-51.

ra empíricamente plausible, nos diría algo respecto al proceso evolutivo que ha conducido la identidad individual a desplegar las características que hoy le atribuimos, pero no nos iluminaría acerca de las condiciones que definen su realización y que pueden orientar nuestros juicios de valor.

Además, podemos caracterizar el significado del término identidad poniéndolo en comparación con una serie de nociones conceptualmente limítrofes. En primer lugar, el término identidad no es confundido con el término Yo. La identidad de una persona es sólo un componente, incluso si es de importancia crucial, de su Yo. Mientras tiene sentido hablar de aspectos inconscientes del Yo, entendido aquí como totalidad psíquica de la persona, no tiene sentido hablar de aspectos inconscientes de la identidad, en cuanto que la identidad es una *representación* del Yo así como es percibido por la persona.

Esta observación nos remite a la pregunta qué es el Yo si lo separamos de la *representación* de Yo. Muchos autores, dentro de la tradición psicoanalítica, ponen en tela de juicio la legitimidad de un concepto tal, incluso si es utilizado en acepciones distintas de la de una «representación de Yo», localizada en el Yo. Sostengo que las teorías de Kohut acerca del narcisismo, a quien frecuentemente se hará referencia en las páginas que siguen, nos permiten comprender en qué sentido pueden existir aspectos del Yo que no son atribuibles a la representación de Sí que un actor se hace. Por ejemplo, el Yo kohutiano está constituido por un polo de ambiciones, genéticamente ligado a la fase del exhibicionismo narcisista grandioso, un polo de fines idealizados, genéticamente ligado a la relación con un objeto-Yo idealizado, y un área intermedia de talentos y habilidades que pueden ser movilizados como recursos al servicio de las ambiciones y de los ideales. Obviamente todos estos aspectos del Yo, singularmente considerados, pueden permanecer ocultos a la conciencia y de ese modo ejercer una latente influencia

sobre la identidad de la persona. El término identidad, no obstante, se ha utilizado aquí en un sentido diferente del que encontramos en Kohut, que lo usa en clave predominantemente sociopsicológica.

Además, el término identidad es diferenciado de las nociones de *personalidad* y de *carácter*. Así como respecto al concepto de Yo, también respecto a la noción de personalidad, la identidad puede ser descrita como un componente. ¿En qué consiste entonces la diferencia entre el Yo y la personalidad? En que el Yo constituye sólo el núcleo central de la personalidad, pero la personalidad no se agota sólo en tal centro; tiene también una periferia. Por ejemplo, su «timbre» característico es dado por el peso específico que los varios componentes del Yo asumen. Dentro del espectro de la normalidad tenemos entonces personalidades caracterizadas por una tonalidad específicamente autoexpresiva, idealizadora o asociativa.

Otra diferencia entre el Yo y la personalidad es dada por la diversidad de las perspectivas por las que pueden ser descritos. Allí donde el Yo de una persona puede ser descrito apropiadamente mejor en términos de una teoría psicodinámica, la personalidad de un individuo puede ser descrita en términos de una experiencia más cercana. Una personalidad o carácter es fundamentalmente un *estilo* interactivo típico de un Yo. Por tanto, está ligada causalmente a ciertas características del Yo, pero para otros aspectos mantiene cierta independencia del Yo. A un Yo de un determinado tipo, por ejemplo, a un Yo debilitado por graves carencias empáticas en la fase del exhibicionismo grandioso, pueden corresponder más tarde, y también en función de experiencias formativas de tipo más genuinamente sociocultural, tipos distintos de personalidad, por ejemplo una personalidad de fondo autoritario o una personalidad de fondo nihilista, una personalidad hosca e introvertida o una personalidad extrovertida y que exhibe una exuberancia compensatoria.

En otras palabras, el Yo es un concepto más «profundo», en el sentido que a este término le ha sido conferido por la teoría psicoanalítica, que el de personalidad. La diferencia quizás es más visible desde el punto de vista de las distorsiones patológicas del Yo y de la personalidad o carácter. Allí donde los defectos del Yo dan lugar a patologías individuales como síndromes *borderline*, narcisismo patológico, autismo, paranoia y esquizofrenia, los defectos de la personalidad pueden coincidir con estas patologías, pero pueden extenderse también sobre una gama de distorsiones más ligeras y, sobre todo, ligadas a síntomas y pautas de conducta muy específicos. Desde el punto de vista de los teóricos del narcisismo, y principalmente de Kohut, tiene sentido hablar de personalidades neuróticas, donde por neurosis se entiende algo muy similar a lo que Freud ha creído designar con este término, pero no de «Yo neuróticos». Una personalidad que es «solamente» neurótica en el sentido clásico del término es una personalidad que descansa sobre un Yo fundamentalmente íntegro.

Volviendo ahora a la relación entre identidad y personalidad, mientras que es contradictorio decir que a un Yo lábil o mal constituido le corresponde una identidad plena y realizada, determinadas peculiaridades negativas de una personalidad o carácter –lo que en el léxico moral clásico era designado con los vicios como la avaricia o la prodigalidad, la temeridad o la pusilanimidad, la iracundia o la excesiva humildad y así sucesivamente– no vuelven por sí mismo imposible el acceso de la identidad a la autorrealización.

Otro modo para caracterizar la diferencia entre los conceptos de identidad, de Yo y de personalidad o carácter es el de pensar la descripción de una identidad como una respuesta a la pregunta «¿Quién soy y quién quiero ser?», la descripción de un Yo como la respuesta a la pregunta ¿Qué me mueve y qué me guía?» y la descripción de una personalidad o carácter como la respuesta a la pregunta «¿Qué dis-

tingue de forma peculiar mi interacción con los otros?». Este modo de distinguir los tres conceptos no coincide con las distinciones trazadas por los autores de formación psicoanalítica que con más detenimiento se han ocupado del tema de la identidad: Erikson, Jacobson y Kohut. Kohut, por ejemplo, define la identidad como el «punto de convergencia entre el Yo desarrollado (así como se constituye en la adolescencia tardía y antes de la edad adulta) y la posición sociocultural del individuo»[12]. Esta definición le permite caracterizar la diversidad de los tipos de *personalidad* en base a las relaciones que median entre el Yo y la identidad de la persona. Existen individuos con un Yo adquirido en la infancia más temprana que es fuerte y cohesionado, pero que por circunstancias externas de su vida (migraciones, movilidad social, eventos traumáticos, guerras, etc.) han desarrollado una identidad débil y difusa. Este tipo de personalidad comporta notables ventajas: la relativa debilidad de la identidad estimula la comprensión empática de la diversidad de los demás, mientras que la cohesión del Yo protege la personalidad que adquiere un Yo débil y escasamente integrado, cuya precaria solidez es reforzada por una identidad fuerte y rígida. Esto es típico en el caso de individuos con una personalidad autoritaria[13].

La identificación llevada a cabo por Kohut entre identidad e identidad en sentido social suscita varias perplejidades. Por un lado, existe una especificidad de la identidad en sentido *psicológico*, que puede ser tomada a través de las dimensiones de la realización o del bienestar de una identidad

[12] H. Kohut: *The Search for the Self. Selected Writings of Heinz Kohut: 1950-1978*, ed. de P. Ornstein, New York, International Universities Press, 1978, p. 472.

[13] Cfr. *Ibid.*, pp. 471-472. Cfr. también el parágrafo titulado *The Prototypical Significance of the Period of the Formation of the Self*, dentro del ensayo *Thoughts on Narcissism and Narcissistic Rage*, *Ibid.*, pp. 623-624.

de la que nos ocuparemos más adelante. Por otro lado, la misma articulación de posibles relaciones entre Yo, identidad y personalidad que Kohut desea señalar puede ser representada, de modo igualmente preciso, utilizando un concepto de identidad estratificado a más niveles, correspondientes *grosso modo* a una descripción de la identidad desde un punto de vista *fenomenológico*, *psicológico* y *sociológico*. Consideraciones semejantes se pueden desarrollar a propósito de la distinción –propuesta por Erikson– entre «identidad personal» e «identidad del Yo», y de la distinción entre Yo y «representación del Yo», o sea, identidad, de Jacobson[14].

Como ya he adelantado, en definitiva, es posible hablar de identidad desde tres perspectivas fundamentalmente distintas. Podemos considerar la identidad de un individuo desde un punto de vista fenomenológico, psicodinámico y sociológico. *Fenomenológico* es el punto de vista de lo que es experimentado inmediatamente, el punto de vista de lo vivido, mientras que la perspectiva de psicología profunda reclama nuestra atención sobre los aspectos de la identidad unidos a dinámicas inconscientes y defensivas, y por último, la perspectiva sociológica se detiene en los aspectos intersubjetivos de la identidad. Estas tres perspectivas no son reducibles ulteriormente una a otra, pero pueden, combinándose, dar lugar a los distintos planteamientos sobre la identidad que reencontramos en las ciencias sociales. Los enfoques de Erikson, de Slater o de Keniston, por ejemplo, representan los modelos mixtos, entre ellos distintos, en los que se fundan una perspectiva sociológica y una psicodinámica.

Desde un punto de vista *fenomenológico* los constituyentes mínimos de una identidad individual son:

[14] Cfr. E. Jacobson: *The Self and the Object World*, New York, International Universities Press, 1964, caps. 1 y 2.

a) Un conjunto de recuerdos y reconstrucciones que constituyen una biografía narrable y coherente.

b) Una configuración de necesidades e impulsos pulsionales, distribuidos en un centro y una periferia de la identidad misma.

c) Cierta proyección ideal de un estado futuro y deseado del Yo.

De ser el protagonista de una historia de vida más o menos coherente el individuo deriva un sentido de continuidad en el tiempo que, como veremos, forma parte de todo concepto de bienestar o realización de una identidad. Este bienestar también está ligado al grado de satisfacción o frustración de las necesidades centrales de la identidad y en la medida en que éstas son accesibles a la conciencia. En definitiva, la anticipación de un Yo ideal que la persona se propone llegar a ser, si fuera adecuada a las potencialidades del Yo real, proporciona al individuo el sentido de poseer una directriz de marcha así como la expectativa de una futura realización.

Desde el punto de vista de una teoría *psicodinámica*, y más específicamente *psicoanalítica*, de la identidad, una identidad individual consiste en la representación, más o menos adecuada, de la realidad interior del Yo, y en particular de:

a) Un núcleo motivacional hecho de necesidades de autorrealización y de reflejo.

b) Una configuración de objetivos idealizados.

c) Una gama de talentos y capacidades que hacen posible el logro de estos objetivos y la satisfacción de estas necesidades.

Desde un punto de vista *sociológico* los constituyentes mínimos de una identidad individual son:

a) La posesión de raíces culturales, o sea, la inclusión de la propia biografía individual en el contexto de una historia más vasta que la comprende.

b) Una red de objetivos.

c) La participación en uno o más roles socialmente reconocidos.

De la inclusión en un horizonte cultural compartido, aunque obviamente no compartido por necesidad a escala societaria, el individuo extrae un sentido de pertenencia a entidades simbólicas más amplias (comunidad, tradiciones, naciones, profesiones, etc.) con las que de alguna forma se siente compartir el destino. Por lo que concierne al segundo constituyente, no hay actor social que no oriente la propia acción hacia los objetivos conscientes, y la complejidad o pobreza de esta red de objetivos genera en el individuo un sentido de plenitud de intentos o falta de dirección, así como el grado de autonomía de tales fines produce un sentido de responsabilidad o irresponsabilidad. En definitiva, la presencia y la intensidad de la participación, real o ideal, en un conjunto de roles, genera una fiable expectativa de reconocimiento social.

Dimensiones de la autenticidad de una identidad individual

Es posible observar una amplia convergencia, dentro de la tradición psicoanalítica, entre autores muy diferentes entre sí como Freud, Sullivan, Melanie Klein, Fairbairn, Winnicott, Edith Jacobson, Margaret Mahler, Kernberg y Kohut, sobre la importancia de cuatro dimensiones de la autenticidad, del bienestar o de la autorrealización de una identidad individual: la *coherencia*, la *vitalidad*, la *profundidad* y la *madurez*. En realidad, cualquiera de estas dimensiones incluye toda una serie de aspectos y subdimensiones que solamente en último término, y no sin algún forzamiento, se dejan agrupar bajo las respectivas categorías más generales. Elementos a favor de la pertinencia de las dimensiones de la coherencia, vitalidad, profundidad y madurez

para la valoración de la realización de una identidad individual pueden ser encontrados en los tres ámbitos. En primer lugar, los más importantes teóricos de la escuela de las relaciones objetuales y en buena parte también aquellos que hacen referencia al modelo pulsional clásico *presuponen*, y algunos de ellos explícitamente señalan, la importancia de estas dimensiones tanto para la comprensión de casos clínicos individuales como para la elaboración teórica. Y esta convergencia es mucho más significativa precisamente en cuanto que los autores considerados disienten abierta y profundamente sobre muchos puntos esenciales de los respectivos enfoques. En segundo lugar, de una forma u otra, los temas de la coherencia, de la vitalidad, de la profundidad y de la madurez salen a la superficie en todos los debates sobre el fin del análisis, independientemente de las propensiones teóricas de los autores. En definitiva, la pertinencia de estas dimensiones surge también de la mayor parte de los debates sobre el currículum de la formación psicoanalítica y, en particular, sobre la selección de los candidatos. Pasamos a examinar ahora una por una estas dimensiones fundamentales de la autenticidad o realización de una identidad individual.

1. Coherencia

La dimensión de la *coherencia* puede ser entendida en general como la posibilidad de reconducir las modificaciones atravesadas por una identidad durante su existencia a la unidad de una narración. La coherencia incluye los aspectos de la *cohesión* versus *fragmentación*, de la *continuidad* versus *discontinuidad*, de la *demarcación* versus *indeterminación*. La *cohesión* se refiere a la cualidad de estar integrado, de tener unidad y de sentirse a gusto en el cuerpo respecto a sentirse fragmentados o a temer

ser derrotados, desintegrados, y a sentirse precipitar, girar, vagar sin meta o a sentirse extranjeros al propio cuerpo. Todos los autores considerados ven de algún modo en el aspecto de la cohesión, dentro de la dimensión de la coherencia, un ingrediente importante de la autorrealización, aunque obviamente se dan cuenta de ello en términos diferentes y asumen posiciones bastante distintas respecto a éste. Por ejemplo, en *El malestar en la cultura,* Freud afirma: «En condiciones normales nada nos parece tan seguro y establecido como la sensación de nuestra mismidad, de nuestro propio Yo. Este Yo se nos presenta como algo independiente, unitario, bien demarcado frente a todo lo demás»[15]. Aquí no importa tanto el contenido de la polémica que en estas páginas Freud conduce con Romain Rolland a propósito de la naturaleza y origen del sentido de lo sacro, como el hecho de que Freud dé por descontado lo que para la generaciones sucesivas de psicoanalistas, de Sullivan a Fairbairn, de Winnicott a Kohut, se volverá altamente problemático. En realidad, gran parte de la teoría psicoanalítica contemporánea está basada en la premisa que defiende la presencia en cada uno de nosotros de una percepción del Yo como entidad coherente y bien demarcada, de hecho, *no* es dada por descontada. Sobre este punto Fairbairn y Sullivan concuerdan y, viniéndo desde un ángulo notablemente distinto, también Melanie Klein y Margaret Mahler, como incluso Edith Jacobson y Winnicott, convergen. Por no hablar del hecho de que la cohesión adquiera una importancia central en la obra de Kohut. Sin embargo, también en Freud, que como es sabido no utilizaba un concepto distinto de Yo, se pueden encontrar

[15] S. Freud: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) [tr. esp. de Luis López-Ballesteros: «El malestar en la cultura», en *Obras completas,* vol. 8, Madrid, Biblioteca nueva, 1972, p. 3018].

amplias referencias a la subdimensión de la cohesión: por ejemplo, en las consideraciones sobre la angustia que podemos encontrar dispersas por toda su obra, de la *Minuta teórica E* de 1894 a *La interpretación de los sueños* (1900) a *Inhibición, síntoma y angustia* (1926). En los escritos juveniles de Freud, por ejemplo, la angustia es asociada a la terrorífica percepción de una desintegración del Yo. La situación arquetípica que causa ansiedad es dada por el trauma del nacimiento[16], pero la angustia se liga también a las experiencias de volar, de montarse en columpio, de asomarse desde lugares elevados y en general a todas las situaciones que pueden provocar vértigo. En la *Minuta teórica E*, dedicada al tema *Cómo se origina la angustia*, Freud elabora una explicación de la angustia en términos de una acumulación de excitación que no encuentra salida y, más precisamente, en términos de una transformación de la tensión sexual acumulada[17]. En la base de esta explicación está la idea de que el bloqueo libidinal creado por el bloque de la descarga hace aumentar la presión pulsional: la angustia deriva del miedo a ser derrotados, aniquilados por invasión o sometidos, como un dique cuyos respiraderos estuvieran atascados mientras crece el nivel del agua.

También en el período medio Freud sigue ligando conceptualmente la angustia –distinguiendo ahora entre angustia *neurótica* (es decir, angustia respecto al Ello), angustia *realista* (en relación con el mundo exterior) y angustia *moral* (respecto del Super-Yo)– con la experiencia del Yo de impotencia frente a una acumulación de excitación, interior o exterior[18],

[16] Cfr. Id.: *Die Traumdeutung* (1900) [tr. esp. cit., *La interpretación de los sueños*, vol. 2].

[17] Cfr. Id.: *Abhandlung an Wilhelm Fliess* (1892-1897) [tr. esp. cit., *Pegan a un niño*].

[18] Cfr. Id.: *Hemmung, Symptom und Angst* (1926) [tr. esp. cit., *Inhibición, síntoma y angustia*, vol. 8, pp. 2833-2883].

o frente a un peligro mortal. La angustia permanece ligada, pues, a la experiencia del desorden con pérdida de unidad y cohesión[19]. La subdimensión de la cohesión juega un papel importante también en la teoría freudiana del luto, expuesta en *Luto y melancolía*. En este ensayo de 1917, Freud se detiene en el nexo, no examinado antes, entre luto y cohesión. La función del luto, de hecho, es la de permitir la reapropiación de la libido invertida en un objeto y en tal sentido es también la reconstrucción, después de la pérdida de un objeto, de una unidad que arriesgaría la escisión si la libido permaneciese apegada al objeto. En *Inhibición, síntoma y angustia,* Freud subraya cómo las raíces libidinales del Yo determinan un tipo de tendencia constitutiva hacia la «síntesis» y la reconciliación de los contenidos psíquicos. El Yo es la principal agencia psíquica que tiende hacia la unidad[20]. Los materiales que se revelan difíciles de integrar son los contenidos reprimidos del Ello: el objetivo de la cura psicoanalítica es entonces cicatrizar las fracturas de la psique demoliendo estas resistencias.

Por último, en el fragmento sobre la *Escisión del Yo en el proceso de defensa* (1938) y en el *Compendio de psicoanálisis* (1940) Freud se ocupa de un tipo de defensa que consiste en la escisión del Yo, un Yo considerado una instancia o agencia psíquica y no una representación del Yo. En el ensayo de 1938 Freud describe un caso de fetichismo: un niño que es sorprendido masturbándose es amenazado con la castración. La amenaza reactiva el recuerdo de la visión de los genitales femeninos y tal recuerdo a su vez vuelve plausible la amenaza. Las alternativas parecen, en este punto, el abandono de la satisfacción pulsional por medio de la masturbación o negar la realidad para convencerse de que no hay nada que temer. La

[19] Cfr. Id.: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1915-1917) [tr. esp. cit., *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, vol. 6., pp. 2367-2379].

[20] Cfr. Id.: *Hemmung, Symptom und Angst*, cit.

defensa activada por el niño inventa, no obstante, una tercera vía. El niño se crea un fetiche como sustituto del pene que falta a la mujer. Así ha renegado la realidad (la mujer tiene siempre un pene, no lo ha perdido), pero ha salvado su pene al mismo tiempo que la posibilidad de seguir satisfaciendo su pulsión[21]. De este modo ambos contendientes han sido satisfechos: la pulsión puede continuar siendo satisfecha, y a la realidad se le ha pagado lo debido. Pagado el debido respeto porque el niño no ha desmentido directamente en el fondo la propia percepción alucinando un pene allí donde no existía. En cambio, simplemente ha realizado un desplazamiento de valores al transferir «la importancia del pene a otra parte del cuerpo». Pero el precio pagado por este compromiso es una escisión del Yo que no cicatrizará jamás, que más bien irá profundizándose con el paso del tiempo[22].

También en el caso de Melanie Klein, la subdimensión de la cohesión está ligada a la angustia y a las defensas de la angustia (*introyección*, *proyección*, *escisión*, etc.), pero la noción de angustia asume una apariencia más relacional respecto a la concepción freudiana. La angustia es conectada con el miedo a sufrir las represalias de un objeto contra el que se ha vuelto la propia agresividad. La operación de escindir los objetos en buenos y malos tiene para Klein una compleja relación con la cohesión. Mientras que a primera vista parecería que esta actividad de escisión, sobre todo cuando es dirigida hacia el Yo, produce exclusivamente lo contrario de un efecto cohesivo[23], en un examen más pro-

[21] Cfr. Id.: *Die Ichspaltung im Abwehrvorgang* (1938) [tr. esp. cit., *Escisión del «yo» en el proceso de defensa*, vol. 9, p. 3375].

[22] *Ibid.*, tr. esp. cit., p. 3377. En *Abriss der Psychoanalyse* (1940) [tr. esp. cit., *Compendio del psicoanálisis*, vol. 9, pp. 3379-3418], se encuentran otras importantes consideraciones sobre la escisión del Yo como mecanismo característico de las neurosis.

[23] Cfr. M. Klein: «Envy and Gratitude. A Study of Unconscious Sources» (1957), en *The Writings of Melanie Klein*, New York, Free

fundo se puede observar que la defensa a través de la escisión obra en realidad al servicio de la *coherencia* del Yo. En un primer momento, sobre el empuje de la angustia el niño busca constantemente escindir los objetos y los sentimientos, reteniendo los sentimientos agradables y sometiendo a introyección los objetos buenos, y expulsando los objetos malos mientras proyecta los sentimientos desagradables. Sucesivamente, también la libido es proyectada sobre un objeto externo: el seno bueno. El niño desarrolla el deseo de adquirir el objeto ideal, tenerlo dentro de sí e identificarse con éste, en cuanto objeto que nutre y protege, mientras por otro lado busca tener lejos el objeto malo y aquellas partes del Yo que contienen el instinto de muerte. Si estas defensas fallan, el resultado obtenido –según Klein– es la desintegración del Yo. Al contrario, si las experiencias positivas prevalecen sobre aquellas negativas y si la identificación de la persona con el objeto ideal crece en el tiempo, entonces tiende a decrecer la necesidad de escindir los objetos y el individuo pasa de la «posición psico-paranoica» a la «posición depresiva», una disposición psíquica que le consiente entrar en relación con un objeto interior, percibido a veces como bueno, a veces como malo, a veces amado y a veces odiado. Esta transición, además, pone la persona en condición de percibir el Yo como unitario y cohesivo y al mismo tiempo contribuye, a través del descubrimiento de la propia dependencia de un objeto exterior y de la ambivalencia de los propios sentimientos, a aumentar la conciencia de la separación de los objetos del Yo. En definitiva, en el ensayo *On Identification* (1955) encontramos una importante distinción entre *escisión* y *fragmentación*. Si la escisión y la proyec-

Press, 1975, p. 233 [tr. esp. de V. S. de Campo, S. Dubcovsky, V. Koremblit, D. Liberman, R. Malfé, N. Rosenblat, N. Watson: *Envidia y gratitud*, en *Obras completas*, vol. 6, Buenos Aires, Paidós-Horme, 1976, pp. 9-99].

ción se aplican no ya a partes íntegras, sino a partes ya fragmentadas del Yo, y si durante la posición psico-paranoica prevalecen las experiencias negativas, el Yo será expuesto a lo que Klein llama un «fatal debilitamiento debido a la dispersión»[24]. Por último, en *Notes on Some Schizoid Mechanisms* Klein apunta explícitamente a la *integración* como *telos* último del desarrollo psíquico humano y como dimensión fundamental de la salud psíquica[25].

La concepción de la cohesión propuesta por Margaret Mahler descansa sobre su teoría del proceso de *separación-individuación*. Este proceso comienza con una *fase autista normal*, en la que el recién nacido no posee conciencia de los objetos exteriores y lleva a cabo sólo una secuencia de frustraciones y gratificaciones pulsionales que pueden ser tan reales como alucinatorias. Sigue una *fase simbiótica normal*, que se compone de tres subfases diferentes. La primera, denominada *diferenciación*, es el momento del abrirse (*hatching*) psicológico del niño. El niño comienza a explorar el mundo más allá de la órbita simbiótica, establece una distinción entre la madre y otras personas y logra distinguir entre sensaciones internas y percepciones externas. La segunda subfase, denominada *experimentación* (*practicing*), culmina con la adquisición de la capacidad de caminar y con el sentido de una dichosa omnipotencia que esta maduración conlleva. El niño entra en un estado de enamoramiento del mundo y comienza a dar los primeros pasos hacia la separación de la madre. La tercera subfase, denominada *acercamiento* (*rapprochement*), se inicià en cuanto el sentido de omnipotencia de la fase precedente comienza a

[24] Id.: *On Identification*, en M. Klein, P. Heimann, R. E. Money-Kyrle: *New Directions in Psycho-Analysis*, New York, Basic Books, 1955, p. 313.

[25] Cfr. Id.: *Envy and Gratitude*, cit., pp. 1-24 [tr. esp. cit., «Nota sobre algunos mecanismos esquizoides», en *Obras completas*, vol. 3, cap. 9]. Debo la indicación de este paso a Joel Whitebook.

dar paso a la sobria constatación, por parte del niño, que consiste en que él «en realidad es una persona muy pequeña en un mundo muy grande», reapareciendo la angustia de la separación. En definitiva, la tercera fase del proceso de separación-individuación, denominada *constancia del objeto*, se instaura a partir del tercer año y continúa durante toda la vida. Su núcleo es dado por la formación de un concepto estable del Yo y del otro, por la adquisición de un sentido del otro como presencia interior, por la conquista de la separación intrapsíquica y por el logro de la constancia del objeto en el doble sentido de presencia mental en ausencia física y de integración de los aspectos buenos y malos. La cohesión emerge sólo al final de este proceso, como resultado de que prevalecen los procesos pulsionales centrípetos respecto a aquellos centrífugos. La fragilidad del Yo, que también da lugar a una fragilidad de la identidad, es, en cambio, el resultado –según Mahler– de un proceso evolutivo en el que el impulso centrífugo de las pulsiones agresivas primitivas no está compensado adecuadamente, en las fases presimbióticas y simbióticas, por inversiones libidinales positivas dirigidas al cuerpo[26].

Una concepción en cierto sentido diferente de la cohesión parte de los escritos de autores más orientados hacia las relaciones objetuales. Mientras que para Freud y para Klein, y de algún modo también para Mahler y Jacobson, la mayor amenaza para la cohesión proviene del interior, como resultado de procesos pulsionales, para Sullivan, Winnicott y Kohut la cohesión del Yo es amenazada sobre todo desde el exterior, como resultado de relaciones objetuales de algún modo carentes (por ejemplo, como resultado de relaciones objetuales con figuras paternas no suficientemente empáti-

[26] Cfr. M. Mahler: *Infantile Psychosis*, vol. 1 de *On Human Symbiosis and the Vicissitudes of Individuation*, New York, International Universities Press, 1968, p. 50.

cas). La angustia juega un papel central también en la concepción de la cohesión propuesta por Sullivan, para el que la construcción del Yo procede de la necesidad de evitar aquellas actividades y situaciones que están acompañadas por la angustia. Paradójicamente, uno de los modos para defenderse del resurgimiento del «no-yo» ligado a las experiencias más graves de angustia es el de la *disociación* del sistema motivacional, o sea, del rechazo, a través de mecanismos de desatención selectiva, de fuga y otras defensas, para darse cuenta de los aspectos del Yo conectados en mayor medida a las experiencias angustiosas[27]. Ahora, esta necesidad de evitar la angustia evidentemente puede tener un sentido sólo en cuanto que Sullivan presupone un impulso, connatural a la psique humana, para evitar la fragmentación y el riesgo de desenvolvimiento conectado a los estados de angustia aguda. La necesidad de seguridad, que reviste una importancia enorme para la explicación de los resultados patológicos, nace de la angustia a la angustia. Sin embargo, la angustia en Sullivan, como hemos visto, no es sólo una reacción a la falta de reflejo o reconocimiento del yo. De esta misma forma, las consecuencias de la angustia también tienen que ver con la autoestima y la vergüenza y, por tanto, con la dimensión de la vitalidad.

Para Kohut, en resumen, un Yo cohesionado es el resultado de una relación objetual óptima con objetos-Yo empáticos capaces de satisfacer las necesidades de reflexión y de idealización propias del niño. El Yo del niño –que en el nacimiento es sólo un Yo todavía potencial– «espera» respuestas empáticas del ambiente humano en el mismo sentido que su cuerpo «se dedica» a encontrar una atmósfera rica de oxígeno en el momento de la separación del cuerpo de la

[27] Cfr. el parágrafo *Señales de disociación*, en H. S. Sullivan: «The interpersonal Theory of Psychiatry», en *The Collected Works of Harry Stack Sullivan*, vol. 1, New York, Norton & Co., 1953, pp. 316-322.

madre. Un Yo bipolar –o tripolar, en el último Kohut– se consolida si la madre es capaz de incluir al niño dentro de su organización psíquica y responder a su necesidad de ser reconocido como ser humano autónomo. La madre debe responder al recién nacido y luego al niño como a una persona, atribuyéndole voluntad y responsabilidad y aceptando espontáneamente con alegría sus expresiones tanto de exhibicionismo como de omnipotencia. El desarrollo de un Yo cohesionado, sin embargo, se articula también en una segunda fase, que todavía puede compensar eventualmente, si es necesario, las carencias de la primera. Un Yo cohesionado también puede formarse mediante la satisfacción óptima de la necesidad de idealizar alguno y sentirse parte de algo grande, tranquilo y fuerte. Si el objeto-Yo –en nuestra cultura este papel es normalmente, pero no exclusivamente, prerrogativa del padre– acepta con alegría ser idealizado por el niño, entonces el grado insuficiente de reflexión que puede haber caracterizado la relación con el primer objeto-Yo no dará lugar a las patologías exhibicionistas y narcisistas del Yo débil[28]. El último Kohut tiene siempre más acentuada la importancia, con el fin de lograr la cohesión, de la experiencia constituida por la interacción con alguien parecido y *semejantes* a nosotros, alguien con quien podamos mediar una relación de mutuo reconocimiento recíproco entre semejantes[29].

Mientras que Freud, Klein, Mahler y Kohut, a pesar de sus divergencias, están de acuerdo en ver la cohesión como el producto final de un proceso de resultado siempre incierto, Fairbairn abraza la concepción opuesta. A su parecer, el yo potencial (término con el que en realidad se refiere al Yo)

[28] Cfr. H. Kohut: *The Restoration of the Self*, cit., pp. 185-186.

[29] Cfr. Id.: *How Does Analysis Cure?*, ed. de A. Goldberg, con la colaboración de P. Stepansky, Chicago, Universidad de Chicago Press, 1984, pp. 194-195.

viene a la vida ya integrado y cohesionado y tan sólo como consecuencia de experiencias frustrantes en las que incurre en el ámbito de la primera relación objetual se escinde en componentes que corresponden a los aspectos respectivamente frustrantes, excitantes y gratificantes de su relación con el objeto[30]. Tales componentes son: el Yo *libidinal*, ligado al objeto excitante y en perpetua y ávida búsqueda del placer vinculado a relaciones satisfactorias; el *saboteador interior*, ligado al objeto rechazante, hostil respecto a cualquier contacto relacional[31], más tarde llamado por Fairbairn *Yo anti-libidinal*, y finalmente el *Yo central*, ligado al objeto ideal, y única porción del Yo disponible para relaciones maduras y positivas con objetos reales. El saboteador interior o Yo anti-libidinal se convierte en el receptáculo de la agresividad, y en esto Fairbairn se mantiene fiel a la tendencia kleiniana de ver la libido polarizada sobre el Yo y la agresividad sobre el Ello.

En resumen, mientras los tres aspectos del Yo juegan el mismo papel de *fuentes* del conflicto intrapsíquico que en Freud era jugado por el Yo, el Ello y el Super-Yo, la cohesión se pone para Fairbairn como dato de partida a conservar y no como punto de llegada de la maduración psíquica. El grado final de cohesión de una identidad está en función del grado de privación y frustración llevado a cabo por el niño en la relación con la madre: cuanto más frustrante sea la relación en su conjunto, más fuerte será la atracción gravitacional ejercida por el Yo anti-libidinal en la persona adulta y, consecuentemente, más difícil resultará reconciliarlo con el Yo central. La identidad de la persona, entendida como percepción del Yo, a su vez, no podrá sino mostrar una cualidad de fragmentación.

[30] Cfr. W. R. D. Fairbairn: *Psychoanalytic Studies of the Personality*, London, Routledge & Kegan Paul, 1986, pp. 111-112.

[31] Cfr. *Ibid.*, pp. 82-132 y 162-179.

En un segundo sentido, más cercano a la concepción de la identidad difusa en la literatura filosófica, la dimensión de la coherencia puede ser entendida como la propiedad de sentir una *continuidad* en el tiempo. Winnicott entiende la continuidad como percepción de la *durée* en sentido bergsoniano, o sea, como percepción del fluir interior del propio ser psíquico o, utilizando su expresión, como percepción del propio *going-on-being*[32]. Kernberg pone el acento sobre el hecho de que sólo un Yo en el que resulten integradas todas las imágenes buenas y malas «está caracterizado por una continuidad en la experiencia de sí»[33]. Las personalidades *borderline*, en cambio, revelan una dependencia patológica de objetos exteriores a los que éstas atribuyen la función de mantener, mediante la constancia de su presencia en los propios pensamientos y emociones, ese sentido de continuidad que no puede ser generado desde el interior[34]. También Kohut ve esta capacidad para experimentar la *continuidad* del propio ser como unida a la fuerza cohesiva del Yo. En sus consideraciones acerca del caso del Señor B en *El análisis del Yo*, Kohut sugiere que un Yo débil normalmente va en busca de una reflexión compensatoria que es extraída de objetos siempre diferentes y siempre inmediatamente devaluados, o bien persigue ideales y personificaciones de la perfección que rápidamente son abandonados en cuanto se

[32] Cfr. D. Winnicott: *The Maturational Process and the Facilitating Environment*, New York, International Universities Press, 1965, p. 38 [tr. esp. de Jordi Beltrán: *El proceso de maduración en el niño. Estudios para una teoría del desarrollo emocional*, Barcelona, Laia, 1979, pp. 49-51].

[33] O. Kernberg: *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, Northvale, Jason Aronson, 1976, p. 316.

[34] *Ibid.*, p. 13. Sobre la coherencia entendida como demarcación cfr. también el ensayo *Boundaries and Structures in Love Relations*, en Id.: *Internal World and External Reality. Object Relations Theory Applied*, N.J., Jason Aronson, Northvale, 1985, pp. 277-305.

descubre su naturaleza menos que perfecta. A estas modalidades de la relación con los otros corresponde un sentido precario de la continuidad y la ilusión recurrente de poder reiniciar todo de nuevo[35].

En definitiva, la coherencia de una identidad incluye un aspecto de *demarcación* de la identidad en cuestión de los objetos interiores, cuyo opuesto es cierta indeterminación de la identidad misma. Encontramos consideraciones importantes al respecto en Jacobson, Mahler y Kohut. La demarcación de la identidad está genéticamente ligada –para Jacobson– a la agresividad y a la frustración. Las experiencias de privación, frustración y desilusión que inevitablemente el niño prueba hacen surgir en él intensos sentimientos de ambivalencia respecto a los padres. Tales sentimientos, no obstante, siempre que por intensidad y frecuencia no superen cierto umbral crítico, tienen un papel constructivo en el crecimiento de un Yo bien demarcado del «mundo objetual»[36]. Las hipergratificaciones, en cambio, así como las frustraciones traumáticas, tienden a generar «fantasías regresivas de reunión entre el Yo y el objeto de amor» y por ello a «retrasar al niño en la constitución de sólidas fronteras entre los objetos y el Yo»[37]. Es interesante notar cómo, en su concepción de la importancia de las frustraciones óptimas, Jacobson parezca postular una clase de tendencia anti-individuante, opuesta a ese tendencia quasi-pulsional a la individuación que forma el centro de la teoría de Mahler.

La demarcación es el aspecto de la coherencia señalado con mayor fuerza en la concepción de la autorrealización

[35] Sobre la dependencia de objetos exteriores a los fines de la formación de un sentido de continuidad temporal, cfr. H. Kohut: *The Analysis of the Self*, New York, International Universities Press, 1971, pp. 126-130.

[36] Cfr. E. Jacobson: *The Self and the Object World*, cit., pp. 56-58.

[37] *Ibid.*, p. 63.

implícita en la obra de Mahler, una concepción para la que la autorrealización en último término reclama una capacidad para equilibrar las dos polaridades de la fusión y del aislamiento[38]. El impulso a la individuación, entendida como demarcación, considera resultado de una fase simbiótica óptima y de un «abrirse» del Yo gradual y no prematuro[39]. Si, por un lado, la cohesión débil –según Mahler– proviene de la relación con una madre que no ofrece una situación simbiótica adecuada, la relación con una madre que es incapaz de responder adecuadamente a la necesidad de independencia y de experimentación del hijo, pero que intenta retenerlo en la órbita simbiótica, se traduce casi siempre en una demarcación defectuosa del Yo respecto del mundo objetual. Resulta todavía más crucial la importancia del momento de la demarcación si consideramos los efectos patológicos de la distorsión de los procesos evolutivos descritos por Mahler. Las patologías psicóticas examinadas tienen que ver todas con la individuación del Yo. Por ejemplo, el síndrome *autista*, típico de aquellos niños para los que la madre funcionalmente es inexistente, es en realidad –según Mahler– un intento de «no-diferenciación y desanimación», cuyos síntomas son «un deseo obsesivo de preservar la inmutabilidad», una preocupación estereotipada por pocos objetos inanimados o para modelos de acción, hacia los que el niño muestra las únicas señales de apego emotivo, una «total intolerancia hacia cualquier cambio en el ambiente inanimado que lo circunda» y la «lucha contra cualquier petición de contacto humano y social»[40]. En este extremo del espectro de las patologías del Yo existe una cerrazón total de

[38] Debo la indicación de este aspecto a Joel Whitebook, carta personal del 5 de mayo de 1997.

[39] Cfr. M. Mahler y otros: *The Psychological Birth of the Human Infant: Simbiosis and Individuation*, International Universities Press, New York, International Universities Press, 1975, pp. 9 y 206.

[40] Cfr. M. Mahler: *Infantile Psychosis*, cit., pp. 78-79.

la vida psíquica en un mundo reducido y poblado sólo por objetos inanimados, de los que el Yo no puede separarse sin riesgo de disolución. El síndrome *psicótico-simbiótico*, en cambio, presupone un estadio más diferenciado del desarrollo de la personalidad y la capacidad de ponerse en relación al menos con objetos parciales. «En la psicosis simbiótica infantil» –escribe Mahler– «la representación mental de la madre permanece fundida, o bien es regresivamente fundida con el Yo; es decir, no es separada y queda una parte del delirio de omnipotencia del niño enfermo»[41]. Esta psicosis se manifiesta más tarde. De hecho, es necesario que la diferenciación del Yo y el desarrollo psicosexual hayan obrado ya de algún modo cierta separación entre niño y madre, y que este inicio de separación sea ya capaz de representar una amenaza para la ilusión de omnipotencia simbiótica. Acontecimientos como una enfermedad, el nacimiento de un hermano, el ingreso en la escuela infantil son capaces potencialmente todos de evocar un mundo «hostil y amenazador». Entonces, la frágil estructura del Yo del niño psicótico-simbiótico es abrumada por la angustia de separación y, como muestra el caso de Stanley, se fragmenta si sus funciones autónomas crecen con mucha mayor rapidez respecto a la capacidad de la madre para diferenciar sus respuestas emotivas[42].

A diferencia de los otros autores, Kohut no considera un elemento de la madurez la demarcación neta del Yo del mundo, sino que destaca más bien la tensión entre la dimensión de la madurez, que será discutida más adelante, y el momento de la coherencia, entendida en este caso como demarcación. Kohut defiende que la tendencia espontánea del Yo hacia la cohesión puede desplegar sus efectos positivos, en ciertas condiciones, también si ambos objetos-yo –el

[41] *Ibid.*, p. 82.
[42] Cfr. *Ibid.*, p. 115.

reflejante y el idealizado– resultan empáticamente inadecuados. El niño «dotado» siempre puede intentar dar forma, cohesión y vigor a su Yo a través de estructuras compensatorias construidas en el ámbito de una actividad creativa. Y precisamente en sus consideraciones en torno a la creatividad como recorrido alternativo para alcanzar la cohesión, Kohut nos ofrece algunas observaciones interesantes respecto a la demarcación de la identidad del mundo objetual. La relación de la persona creativa hacia su objeto –sugiere Kohut– se parece no tanto a la relación de la madre con el hijo como al narcisismo exhibicionista y aún no inhibido de la infancia. El individuo creativo, en resumen, está separado menos psicológicamente de su ambiente que el no creativo[43].

En conclusión, a pesar de los ángulos diferentes a partir de los que es afrontada la dimensión de la coherencia, parece surgir un conjunto de consideraciones compartidas. Todos los autores tomados en consideración incluyen entre las propiedades de una identidad auténtica o realizada la posesión de una imagen integrada del Yo, la ausencia de miedo a desintegrarse o a otras formas de angustia, la percepción de la permanencia y de la «ipseidad» durante todo el cambio de la identidad, y cierta percepción de la propia diferenciación respecto a los objetos interiores. Al mismo tiempo, estas propiedades no agotan de por sí las dimensiones de la autenticidad de una identidad. Otro conjunto de propiedades, que serán examinadas en la sección siguiente, puede ser reagrupado bajo el título de *vitalidad*.

2. Vitalidad

Pasando a la segunda dimensión de la autenticidad de una identidad, el término *vitalidad* designa la experiencia

[43] Cfr. H. Kohut: *The Search for the Self*, cit., pp. 446-447.

de *feliz potencia* que deriva de la satisfacción de las propias necesidades centrales, de un sentido de congruencia del propio estado actual con la memoria de quien se ha sido, y desde el sentido de estar progresando de algún modo hacia el volverse quien se quiere ser. En esta acepción general, el sentido de la vitalidad casi es la consecuencia fenomenológica o equivalente de experiencia de la autorrealización. Como en el caso de la coherencia, también para la vitalidad es posible aislar las subdimensiones o aspectos que desempeñan un carácter más específico y que en cierto sentido, siendo casi completamente ignorados en la literatura filosófica y sociológica sobre la identidad, representan, junto a las propiedades reagrupadas bajo el título de *madurez*, la contribución más característica que la teoría psicoanalítica es capaz de ofrecer a la comprensión de lo que significa conseguir la autenticidad para una identidad individual. Desde un primer punto de vista, podemos entender la vitalidad de una identidad como la inmediata y feliz percepción del Yo como *digno de amor y de estima*. Lo contrario de la vitalidad está constituido en este caso por un sentido de *indignidad* o de *vergüenza* que se asocia a nuestra autorrepresentación.

La vitalidad como un sentido del merecimiento de amor por parte del Yo es una dimensión de la autenticidad tomada en consideración no sólo, como podríamos esperar, por aquellos autores que con mayor decisión adoptan una perspectiva relacional –por ejemplo, Fairbairn, Winnicott y Kohut– sino también por aquellos autores que intentan combinar aspectos significativos de tal perspectiva con el modelo pulsional clásico. De hecho, algunas de las reflexiones más interesantes respecto a esta subdimensión pueden ser halladas en la obra de Melanie Klein, Edith Jacobson, Margaret Mahler y Otto Kernberg.

Para Klein, una no perfecta diferenciación entre objeto bueno y malo tiene consecuencias de relieve también en la subdimensión de la confianza en nosotros mismos y de la

posesión del sentido de la propia dignidad. Las personas que no se fían del propio juicio frecuentemente son también aquellas que albergan dudas sobre la bondad de su objeto y que se sienten inseguras e inciertas respecto a los propios sentimientos buenos[44]. En otro contexto Klein cita la «devaluación del Yo» como defensa contra la envidia, típicamente puesta en acto por personas tendencialmente deprimidas en lugar de la más común devaluación del objeto[45]. Además, a la dimensión de la vitalidad se ha ligado también el tema de la reparación, entendida como «profundo estímulo para hacer sacrificios, con el fin de ayudar y de volver a poner en su sitio a la persona amada que en su imaginación ha sido dañada o destruida»[46]. Una lograda operación reparadora respecto a un objeto bueno, que el niño cree haber dañado con la propia agresividad, produce como efecto positivo la restauración de un sentimiento de *plenitud* y *reconciliación* con el mundo exterior. Desde este punto de vista el trabajo de la reparación, así como la catarsis del pecador perdonado, se asemeja al trabajo del luto: ambos obran al servicio de la reapropiación de la propia vitalidad por parte del Yo.

Para Jacobson, relaciones objetuales no torcidas y caracterizadas por frustraciones a nivel óptimo contribuyen a reforzar la vitalidad de una identidad entendida como un sentido de estable y constante confianza en sí mismos y en el propio valor[47]. En su ensayo sobre la identidad postadolescente estos dos aspectos de la vitalidad están combinados juntos. Jacobson subraya cómo las molestias de las relaciones objetuales que hayan invalidado seriamente en la infan-

[44] Cfr. M. Klein: *Envy and gratitude*, cit., p. 187.

[45] *Ibid.*, p. 218.

[46] Id.: «Love, Guilt and Reparation», en *The Writings of Melanie Klein*, New York, Free Press, 1975, p. 311 [tr. esp. cit. *Amor, odio y reparación*, vol. 6, pp. 101-171].

[47] Cfr. E. Jacobson: *The Self and the Object World*, cit., cap. 4.

cia la capacidad para formar identificaciones estables y, por tanto, también el desarrollo del Super-Yo, luego dan lugar a fenómenos de crisis aguda en la fase adolescente y tienden en la fase sucesiva a generar problemas de identidad tanto en la vertiente de la despersonalización como en el de la confianza en sí mismos. De hecho, allí donde los conflictos narcisistas primitivos vuelven a aflorar en el período adolescente, éstos tienden a asociarse a una deficiencia constante de autoestima, que a su vez «se expresa en una fuerte *vergüenza* y en *sentimientos de inferioridad*»[48].

Mahler enlaza la percepción del Yo como digno de amor y estima al proceso de separación-individuación y, más en particular, a la delicada fase de la *experimentación*. En esta fase, una relevante carencia materna al aceptar plenamente la compleja respuesta del niño a la hilarante adquisición de la postura erecta y del caminar casi siempre da lugar a una falta de autoestima y a un fuerte sentido de vulnerabilidad narcisista[49].

Remitiéndose en parte a Jacobson, Kernberg señala el nexo causal entre la carencia de una identidad cohesionada y la carencia de vitalidad. El individuo con una patológica fusión de imágenes del Yo, del Yo ideal y del objeto ideal también tiende a estar caracterizado por una volatilidad extrema de la autoestima. Esto crea en el individuo una mayor probabilidad de recibir heridas narcisistas en el curso de normales interacciones sociales y genera en él, como defensa, una propensión a renunciar al contacto social. En las distorsiones narcisistas de la personalidad, además, la identidad del individuo presenta una típica combinación de sentimientos de inferioridad, por un lado, y «excesiva dependencia de la admiración y aprobación externas», «sentimientos crónicos de tedio y vacío» e «incertidumbre e insa-

[48] *Ibid.*, cap. 12.
[49] Cfr. M. Mahler: *Infantile Psychosis*, cit., cap. 7.

tisfacción crónica para la propia vida», por otro. A esta combinación de aspectos de la autopercepción, la persona tiende a responder luego con una búsqueda compensatoria de «riqueza, prestigio, poder y belleza»[50]. Esta búsqueda está destinada al fracaso a pesar de episodios de éxito temporal, en cuanto que la admiración de los otros, que en compensación debería afianzarse y proporcionar sentido y vitalidad al Yo, sufre una inmediata e inevitable devaluación tan pronto como es recibida.

Finalmente, Sullivan une tal subdimensión de la vitalidad con la satisfacción de la necesidad de ejercer las propias capacidades en una gama de modos que van del juego infantil a la creatividad y receptividad artística del individuo adulto[51]. A lograr expresar esta capacidad sin inhibiciones corresponde –según Sullivan– una percepción del Yo teñida afectivamente de alegría y ligada a un alza de la autoestima.

Alguna referencia a esta subdimensión de la validez, sin embargo, puede ser encontrada incluso en el terreno inhóspito de la metapsicología freudiana. Ya en 1896, en *Nuevas observaciones sobre las neuropsicosis de defensa*, Freud insiste en el hecho de que en las neurosis obsesivas el síntoma primario del paciente manifestado contra una autoacusación originaria es la desconfianza en sí mismos[52], y que el afecto principal suscitado por esta autoacusación es la *vergüenza*. También en la *Minuta teórica K* y en obras sucesivas, hasta en las consideraciones de 1917 sobre la melancolía, Freud sigue incluyendo la vergüenza en el abanico de los afectos que se asocian a tal autoacusación.

[50] Cfr. O. Kernberg: *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, cit., p. 311.

[51] Cfr. H. S. Sullivan: «The Interpersonal Theory of Psychiatry», en *The Collected Works of Harry Stack Sullivan*, vol. 1, cit., p. 211.

[52] Cfr. S. Freud: *Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen* (1896) [tr. esp. cit., *Nuevas observaciones sobre las neuropsicosis de defensa*, vol. 1, pp.286-298].

Desde una segunda perspectiva, la vitalidad puede ser entendida como *capacidad para disfrutar la vida* y para desarrollar un *interés* al respecto. Su opuesto es dado por una actitud de *apatía* y *alejamiento*. Una vez más, hay que encontrar interesantes referencias a esta subdimensión en Freud como también en Sullivan y Klein.

En las *Minutas teóricas* la vitalidad como capacidad para disfrutar de la vida y tener intereses al respecto es puesta en relación –por Freud– con los fenómenos de la melancolía y del luto. Uno de los aspectos de la melancolía es la pérdida de interés por la sexualidad y a veces por la comida; la anorexia nerviosa está considerada por Freud una forma de melancolía en los individuos en los que la sexualidad no está desarrollada todavía. En esta pérdida de interés por el sexo o la comida, sin embargo, se expresa la pérdida de interés por la vida misma, un querer dejarse vivir. La relación entre la melancolía y este aspecto de la vitalidad emerge más claramente si comparamos la trayectoria de ampliación que Freud imprime a su concepto de melancolía. Mientras que en la formulación de 1895 la define como un «debilitamiento de las pulsiones»[53], en 1917 la caracteriza, en *Luto y melancolía*, como un «profundo y doloroso desaliento», un «ir a menos del interés por el mundo exterior», una «pérdida de la capacidad para amar», una «inhibición frente a cualquier actividad» y, por último, un «extraordinario abatimiento del sentimiento del Yo» ligado a «un empobrecimiento del Yo».

Con la exclusión de este último elemento, los mismos ingredientes definen el luto[54]. Pero hay una diferencia sustancial entre luto y melancolía. El luto está al servicio de la vida, es decir, realiza un trabajo de separación de la libido

[53] Cfr. Id.: *Abhandlungen an Wilhelm Fliess*, cit.

[54] Cfr. Id.: *Trauer und Melancholie* (1915) [tr. esp. cit., *Duelo y melancholia*, vol. 6, pp. 2091-2100].

del objeto perdido –por medio de la evocación y el temporal gasto de todos los recuerdos y expectativas ligadas al objeto perdido– y cuando esta obra de separación esté terminada «el Yo vuelve a estar libre y desinhibido», preparado para dirigir de nuevo el propio interés hacia el mundo exterior, a invertir libidinalmente en objetos y a emprender actividades. El trabajo del luto, por tanto, consiste –desde nuestro punto de vista– en la readquisición de vitalidad por parte del individuo después de la pérdida de su objeto. La melancolía, en cambio, es una configuración patológica en la que el objeto perdido ha quedado inconsciente. Típica de ésta es entonces una serie de rasgos que podemos reagrupar bajo el título de la falta de vitalidad ahora entendida como carencia de autoestima. Entre estos rasgos encontramos:

a) La autodenigración del Yo (en realidad entendido aquí como sujeto).
b) La desaprobación moral del propio Yo.
c) El sentido de la indignidad suya y de todo lo que a éste se asocia.

No obstante, Freud señala cómo esta actitud extrañamente no se une a un predecible sentido de vergüenza y renuncia, sino más bien a una «apremiante necesidad de comunicar, que encuentra satisfacción en poner al desnudo el propio Yo»[55]. Entonces, típicamente la melancolía da lugar a una pseudovitalidad maníaca que Freud ve como su reverso de la moneda. La melancolía, de hecho, en cuanto logra alejarse de él la libido que era prisionera del objeto, tiende a convertirse en manía, o sea, en estados de «alegría, júbilo, triunfo». Este fenómeno tiene lugar porque en este punto, «la suma total de contrainversiones que el doloroso sufrimiento de la melancolía había extraído del Yo para atraerlo y vinculárselo se vuelve de nuevo disponible». Se sigue que,

[55] *Ibid.*

como cuando una lucha larga y difícil es coronada por el éxito o como cuando los esfuerzos intensos se convierten en superfluos por la fortuita consecución del objetivo, de la misma forma, cuando la libido es alejada de su objeto, se hace disponible una gran cantidad de energía, y esto da lugar a un humor feliz y gozoso, a una desmedida confianza en sí mismo y a una propensión a comenzar nuevas empresas. Encontramos aquí una sorprendente aproximación, dentro de la obra de Freud, de la idea kohutiana de una oscilación entre vacío del Yo y la activación de fantasías de grandeza compensatorias, acompañadas por una pseudovitalidad narcisista.

La noción de vitalidad como opuesto de la apatía juega un papel importante en la concepción del desarrollo óptimo del Yo sugerida por Sullivan. Vitalidad para Sullivan quiere decir fundamentalmente maximización del dinamismo psíquico. Desde un punto de vista genético la vitalidad, otra vez entendida como *interés positivo hacia la vida* y como *capacidad para disfrutar la vida*, hunde sus raíces en una relación objetual con una madre no ansiosa, en una relación, es decir, en la que la experiencia terrorífica de la angustia total, destinada a ser interiorizada como el «no-yo», es reducida a la mínima expresión y la misma experiencia, menos devastadora pero siempre negativa, de la angustia creciente no ha tenido una relevancia tal como para conferir preponderancia, dentro de la personalidad, a las necesidades de seguridad. Si, al contrario, la primera relación objetual ha sido señalada pesadamente por experiencias de angustia creciente y de terror, resultará para el individuo una molestia psíquica que Sullivan ha caracterizado con los términos de «apatía» (en referencia al plano pulsional) y «alejamiento somnoliento» (en referencia a la vertiente relacional). La apatía es para Sullivan un dinamismo psíquico que permite al niño salvarse de la experiencia terrorífica de la combinación de angustia, terror e indiferencia materna. La apatía

salva la integridad psíquica del niño, a costa de su vitalidad, por medio de la atenuación provisional de las necesidades primarias, por ejemplo del hambre y de la sed. Pero el niño que se encuentra amenazado por un estado de angustia fuerte y prolongado, inducido por la relación con la madre, normalmente reacciona no simplemente con la apatía, sino con lo que Sullivan llama «alejamiento somnoliento», un tipo de «alejamiento de los contactos», desde un punto de vista emotivo, con el ambiente que ha inducido el estado de terror[56].

Melanie Klein señala la relación entre vitalidad (entendida como «capacidad para gozar») y envidia[57]. Digno de mención es que Klein tiende a ligar placer y libido, o mejor dicho, placer y *amor*, de otra forma no se explicaría su referencia a la gratitud. No afronta, en cambio, la relación entre placer y autorrealización. Además, en el *Psicoanálisis de los niños*, se encuentra la afirmación según la cual una relación trastornada entre juego e imaginación indica una general falta de vitalidad en el niño. Bajo la apariencia del «niño bueno e inteligente» frecuentemente encontramos una intrínseca falta de vitalidad, entendida como una ausencia de intereses y curiosidades verdaderas, como un «mostrarse inhibido en el juego» con la consiguiente limitación a «juegos privados de contenido imaginativo», y como una «remoción de la vida imaginativa» inscrita, a su vez, en una actitud más general de renuncia frente a la vida, una renuncia que constituye el precio a pagar por contener la propia angustia y los propios sentimientos de culpa[58]. Este aspecto de la vitalidad, que en el

[56] Cfr. H. S. Sullivan: *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, cit., pp. 56-57.

[57] Cfr. M. Klein: *Envy and Gratitude*, cit., p. 187.

[58] Cfr. Id.: *The Psychoanalysis of Children* (London, 1959), The Hogarth Press, pp. 151-152 [tr. esp. cit., *El psicoanálisis de niños*, vol. 2].

Cfr. también el concepto de «normopath» propuesto por McDougall en J. McDougall: «A Plea for a Measure of Abnormality», New York, International Universities Press, 1980.

niño se liga al juego, en el adulto está vinculado a la capacidad para «gozar» efectivamente, en un sentido menos pulsional y más existencial, de los propios intereses y éxitos.

Estrechamente ligada a esta capacidad de gozar de la propia vida está un tercer sentido en el que el tema de la vitalidad comparece en la tradición psicoanalítica, en particular en la obra de Mahler y de Jacobson. La vitalidad se vuelve sinónimo de una *efervescencia* o una *euforia* que se contrapone a la depresión y a un sentido de postración. Mahler hace referencia a un estar «bajo de tono» que proviene de la angustia de separación y de una ausencia excesivamente prolongada de la madre[59]. Consideraciones interesantes sobre la oposición entre euforia y depresión se encuentran también en *La depresión* de Edith Jacobson y en *Internal World and External Reality* de Kernberg.

Un cuarto aspecto de la vitalidad de una identidad sobre la que bastantes autores ponen el acento tiene que ver con un sentido de *indudable auto-presencia* y con el carácter aproblemático del ser quien se es y del hacer lo que se está haciendo. La correlación fenomenológica de la carencia de esta subdimensión de la vitalidad queda reflejada mejor en las palabras del paciente de Helen Deutsch que dice: «Todo me parece irreal»[60]. Otros autores que hacen referencia a este aspecto de la presencia cierta e inmediata son Sullivan y Fairbairn. Para Sullivan el sentido de irrealidad es causado porque prevalecen aquellas que llama *necesidades de seguridad*, que son satisfacibles tan sólo a través de «operaciones» inconscientes como el actuar «como si» y el disimular, respecto a las *necesidades de satisfacción*, concretas y satisfaci-

[59] Cfr. M. Mahler y otros: *The Psychological Birth of the Human Infant*, cit., pp. 210-219.

[60] H. Deutsch: «Some Forms of Emotional Disturbance and their Relationship to Schizophrenia», en *Psychoanalytic Quarterly*, 11, 1942, p. 301.

bles de forma directa y consciente. El recurso repetido a operaciones que aspiran a satisfacer necesidades de seguridad conduce al individuo a un tipo de rigidez e impasibilidad emotiva por la que sigue un sentido de alejamiento de la realidad, una sensación de «no existir»[61].

La subdimensión de la vitalidad entendida como indudable autopresencia, además, está presupuesta por las reflexiones de Fairbairn respecto a los estados y a las personalidades esquizoides. La persona esquizoide permanece involucrada en el siguiente vínculo doble: por un lado, su fracaso en involucrarse libidinalmente en el objeto conduce a la pérdida del objeto mismo pero, por otro, ya que la libido de la personalidad esquizoide posee una característica destructiva suya, también el lograr invertir libidinalmente en el objeto conduce igualmente, al final, a una pérdida del objeto[62]. La insolubilidad de este dilema genera ese sentido de total impotencia y de futilidad de la propia vida que, como negación de la vitalidad, caracteriza la identidad del individuo esquizoide y que es felizmente descrito por el paciente de Fairbairn, que afirma: «No soy capaz de decir nada. No tengo nada que decir. Estoy vacío [...] Me siento inútil [...] Me he vuelto bastante frío y duro; no siento nada. [...] No logro expresarme. Me siento fútil»[63]. Pero lo que hemos oído de este paciente es una forma extrema de su autopercepción, que en formas más atenuadas es ampliamente difundida. En el ensayo *Factores esquizoides de la personalidad*, de hecho, Fairbairn precisa cómo no hay persona, por muy normal que sea, que de alguna forma no presente síntomas de escisión del Yo: «La posición elemen-

[61] Cfr. H. S. Sullivan: *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, cit., pp. 346-347.

[62] Cfr. W. R. D. Fairbairn: *Psychoanalytic Studies of the Personality*, cit., p. 51.

[63] *Ibid.*

tal en la psique es invariablemente una posición esquizoide»[64]. El motivo de esta universalidad de la posición esquizoide reside para Fairbairn en que la escisión del Yo a su vez deriva de la interiorización de objetos malos[65] y que tal interiorización, derivada de experiencias de frustración casi inevitables en las relaciones objetuales, tiene un carácter del todo involuntario. Una ausencia completa de escisiones, que tendría como correlación fenomenológica una integración sin fisuras del Yo y una perfecta vitalidad, podría existir sólo en el caso, no imposible en principio, aunque extremamente improbable, de un individuo que no haya sufrido jamás ninguna frustración[66].

En definitiva, unido al vigor y a la inmediatez de la propia percepción del yo encontramos un quinto y fundamental aspecto de la vitalidad: la percepción del carácter *genuino* y *espontáneo* del propio Yo. Lo contrario de la vitalidad, en este caso, se manifiesta como un sentido de vacío, ausencia de significado y futilidad frecuentemente acompañados por una percepción del Yo como un Yo no solamente «ausente», sino también «falso», «artificial». Winnicott y Kohut son dos autores que en gran parte han insistido en esta particular dimensión de una identidad realizada o auténtica.

En el ensayo *Deformación del ego en términos de un ser verdadero y falso*[67] Winnicott compara el sentido de fuerza y vitalidad que corresponde a la autopercepción del verdadero Yo con el sentido de futilidad e irrealidad ligado a la autopercepción del falso Yo. El verdadero Yo emerge espontá-

[64] *Ibid.,* p. 8.

[65] Sobre el concepto de objeto malo y sobre la dinámica de la interiorización cfr. *Ibid.,* pp. 59-81.

[66] Cfr. *Ibid.,* p. 8.

[67] Cfr. D. Winnicott: *The Maturational Process and the Facilitating Environment*, cit., tr. esp. cit., pp. 169-184.

neamente como modo de ser del individuo dentro de una relación satisfactoria con un ambiente que lo «sostiene». El verdadero Yo es espontaneidad del gesto y percepción de esta espontaneidad como expresión del Yo, está ligado al proceso primario y tiene una naturaleza activa y no reactiva; su vitalidad está en estas cualidades. En cambio, cuando falta la capacidad de reflexión de la madre –por ejemplo, por la incapacidad de la madre para crear y luego sostener la ficción de la omnipotencia del hijo o por su insistencia en la imposición de *sus* gestos como los únicos dotados de significado, o bien por su causar una ruptura traumática de la ilusión de omnipotencia– emerge un falso Yo con la función de «ocultar y proteger al Ser verdadero, cual fuere éste», y de mediar sus relaciones con el mundo, especialmente con el mundo intersubjetivo, en clave hiperadaptativa[68]. El falso Yo, modelado por medio de la imitación sobre las expectativas primero de la madre y luego de otras figuras significativas, se representa hasta las propias pulsiones y los propios afectos como provenientes *del exterior*, como preguntas ambientales, y por consiguiente interpreta siempre las propias acciones como respuestas encaminadas a satisfacer estímulos externos y, por tanto, inauténticos.

Las posibles relaciones entre verdadero y falso Yo se disponen en una escala que va de lo extremo patológico de un falso Yo que *oculta del todo* el verdadero Yo a la utilización, perfectamente normal, de un superficial falso Yo, que está a cargo del comportamiento social *bien-educado* de la persona, procurando que el individuo gane «un lugar en la sociedad que jamás puede conseguirse ni mantenerse mediante el Yo verdadero a solas»[69]. Los distintos niveles intermedios de esta escala están ocupados, moviéndose del más patológico al menos patológico, de personalidades organizadas en

[68] Cfr. *Ibid.,* pp. 142-143, tr. esp. cit., p. 172.
[69] *Ibid.,* p. 143, tr. esp. cit., p. 173.

términos de un falso Yo que defiende el verdadero Yo en cuanto identidad potencial futura a la que se le ha concedido una vida secreta, o bien en términos de un falso Yo que «tiene como preocupación principal la búsqueda de condiciones dirigidas a permitir al verdadero Yo que venga a la luz», o bien todavía en términos de un falso Yo construido sobre la base de identificaciones arcaicas[70]. Desde este punto de vista, el límite entre lo patológico y lo normal no coincide con la presencia o la ausencia de un falso Yo. Óptima es para Winnicott una personalidad que existe y se manifiesta en general como verdadero Yo, pero que es también capaz de «complacer al ambiente» –manifestando un falso Yo– cuando sea necesario, aunque sin dar a tal comportamiento no espontáneo otro significado que el de un compromiso sin capitulación. Cuando la puesta en juego se alza demasiado y pone en peligro la posibilidad de existencia del verdadero Yo, en la persona normal tal compromiso es rápidamente interrumpido a través de la laceración del sutil velo del falso Yo. Por tanto, la distinción entre patológico y normal descansa –para Winnicott– sobre la facilidad o dificultad (hasta el extremo de la imposibilidad) con la que la persona puede volver a conferir el gobierno de su comportamiento al verdadero Yo una vez que esté obrando sobre la base del falso Yo.

Una característica importante del verdadero Yo y de la percepción de vitalidad y espontaneidad a éste unida es su capacidad de crecimiento exponencial. En otras palabras, cuanto más se ha podido desplegar sin interrupciones el desarrollo del verdadero Yo, mucho más se determina en el niño un refuerzo del sentido de la realidad al que le acompaña una mayor capacidad para soportar, por un lado, las interrupciones en la continuidad de la vida del verdadero Yo que puedan ser reclamadas por el ambiente y, por otro,

[70] Cfr. *Ibid.*, pp. 142-143, tr. esp. cit., pp. 172-173.

soportar experiencias interactivas temporales basadas en el falso Yo, sin comprometer con ello la capacidad para reconferir el rol de guía al verdadero Yo[71]. Winnicott comparte aquí con Fairbairn y Kohut la idea de que el proceso de consolidación del Yo no necesita estimulaciones positivas del exterior, sino que del exterior puede ser sólo bloqueado, retardado o torcido si intervienen experiencias negativas de proporciones traumáticas. Interesante es también el modo en el que Winnicott reinterpreta el concepto freudiano de «fuerza del Yo», declinado por Freud en términos de autorreflexión, desde el punto de vista de la vitalidad. Según su perspectiva, la dimensión de la vitalidad, a través del enlace con la noción reformulada de «fuerza del Yo», viene a adquirir un nuevo aspecto, constituido por el sentimiento «de existir por propio derecho».

En *Realidad y juego* Winnicott enriquece la dimensión de la vitalidad con nuevas connotaciones que se originan en paralelo a la creatividad y al juego. El juego de pura fantasía, luego el juego interactivo y, en definitiva, aquella forma aún más elaborada de juego que está constituida por la cultura, por el arte y por la religión se originan en ese espacio intermedio entre el Yo y el mundo exterior que Winnicott llama el espacio de los fenómenos transitorios[72]. Estos fenómenos comparten con el juego y la cultura la propiedad de no estar ni dentro ni fuera, ni internos ni externos, ni pura alucinación ni pura percepción, sino que son algo intermedio entre estos mundos contrapuestos. Es decir, constituyen situaciones, actividades o conjuntos simbólicos en los que, como en la magia o en esa realidad *sui generis* evocada por la obra de arte, el contacto con el mundo exterior y su ma-

[71] Cfr. *Ibid.,* p. 149, tr. esp. cit., p. 180.

[72] Cfr. Id.: *Transitional Objects and Transitional Phenomena* (1955), en *Playing and Reality*, Harmondsworth, Penguin, 1971 [pp. 1-30, tr. esp.: *Realidad y juego*, Barcelona, Gedisa, 1992].

nipulación tienen lugar al servicio de la fantasía. El límite entre los específicos mundos del arte, de la religión y de la cultura, por un lado, y la pura alucinación, por otro, es concebido por Winnicott en términos evolutivos e intersubjetivos. Arte e ilusión tienen raíces comunes, pero su diferencia de las alucinaciones consiste en su carácter social y compartido más que al privado e idiosincrásico. Escribe Winnicott:

> Entre lo subjetivo y lo que es percibido objetivamente se encuentra una «tierra de nadie», natural en la infancia, que nos esperamos y que permitimos. El niño pequeño al principio no es desafiado, no debe tomar decisiones, se le puede permitir tomar algo que se encuentra en el límite, creado por él y, al mismo tiempo, percibido y aceptado por el mundo, ese mundo que existía antes de que él fuera concebido. Quien, más adelante, en la vida, pretende obtener comprensión por este aspecto es considerado loco. En la religión y en las artes vemos, en cambio, que esta pretensión es socialmente compartida, por lo que el individuo no es ya considerado loco y puede encontrar plena satisfacción en la práctica religiosa, o bien en el ejercicio y en la apreciación del arte: pausa de la que todos los seres humanos tienen necesidad para interrumpir esa discriminación absoluta y sostenida entre realidad y fantasía[73].

Para Winnicott sólo en el juego es el individuo capaz de ser *creativo*, en el sentido de actuar con espontaneidad, de poner en juego la entera personalidad y de realizar y expresar su Yo verdadero. Esto no significa que en otras actividades, por ejemplo en la política, en el trabajo científico, en la actividad directiva, en el deporte o en la práctica médica, no se pueda expresar de la misma forma en que se logra

[73] Id.: *Human Nature*, New York, Schocken Books, 1988, p. 107.

transferir en estas actividades parte de aquella forma de medirse al mundo que es típica del juego.

El juego permanece –según Winnicott– en una compleja relación con el Yo y con las pulsiones. El juego no es entendido como un ámbito, una región de la acción, en la que se pueda buscar el verdadero Yo en el sentido de buscar comprender quien se sea. Al contrario, el Yo debe existir ya para que sea posible jugar[74]. Además, el placer que el juego procura no tiene que ver con el placer en sentido pulsional, aunque es un placer directamente ligado a la manifestación del verdadero Yo. Prueba de esto es que la irrupción de las pulsiones en la actividad lúdica provoca el cese inmediato de la «situación en juego» y su transformación en actividad «seria» de fondo erótico y agresivo[75]. Desde este punto de vista del ejercicio de la creatividad, que Winnicott diferencia de la actividad artística y que considera no desde el punto de vista de su resultado final, sino desde el punto de vista del proceso de autoexpresión, es ligado estrechamente a la dimensión de la vitalidad. Afirma Winnicott:

> Es la apercepción creativa, más que otra cosa, la que hace que el individuo tenga la impresión de que la vida valga la pena ser vivida. En contraste con esto, hay un tipo de relación con la realidad externa que es de conformidad, por la que el mundo y sus detalles son reconocidos solamente como algo en lo que se debe insertar o que requiere adaptación. La conformidad lleva consigo un sentido de futilidad para el individuo y se asocia a la idea de que nada es importante y que la vida no vale la pena ser vivida[76].

Junto a la coherencia, la vitalidad entendida como espontaneidad y autenticidad del Yo constituye una di-

[74] Cfr. Id.: *Playing and Reality*, cit., p. 64.
[75] Cfr. *Ibid.,* p. 45.
[76] *Ibid.,* p. 76.

mensión fundamental de la realización de una identidad también para Kohut. En general, la percepción del Yo como genuino es concebida por Kohut no sólo como otro producto de aquella reflexión empática y de aquella idealización lograda que están en la base de la *coherencia* del Yo, pero también como función de una particular capacidad del Yo, la capacidad de reconciliar la búsqueda del placer y la tensión hacia la autorrealización. La armonización de estos dos momentos de la vida psíquica, de hecho, está en la base de la sensación de estar viviendo una vida satisfactoria, mientras que su enfrentamiento produce una sensación de esterilidad y estancamiento. La armonía y el conflicto entre la parte de la persona que se orienta en la búsqueda del placer y la que busca la autorrealización no dependen –precisa Kohut– de factores cuantitativos, como por ejemplo la equivalencia en términos de fuerza o de extensión de las dos áreas, sino del modo en el que estos dos componentes se relacionan uno con otro. Por un lado, el eventual predominio de la tendencia a la autorrealización sobre las pulsiones orientadas al placer de por sí no lleva a resultados conflictivos, según Kohut,

> si el componente del Yo dirigido a la persecución del placer se deja subordinar fácilmente a fines superiores del Yo; en otras palabras, no surge ningún conflicto a tales condiciones si el individuo es capaz de gozar por el ejercicio de sus especiales talentos y de las habilidades comunes que son puestas al servicio de las ambiciones y de los ideales nucleares del Yo. Al contrario, el predominio de las tendencias dirigidas a la persecución del placer no conduce a conflicto si el Yo se deja subordinar –o sea, si el Yo es capaz de renunciar a insistir en la expresión de su constitución esencial y está satisfecho con la limitada función de proporcionar un sentido de completitud y continuidad al área de los placeres y de las habilidades, de proporcionar un sentido

de unidad intencional hacia el individuo que «ama y trabaja»[77].

Kohut no aclara qué dinámicas pueden desarrollarse en caso de conflicto entre los dos componentes de la persona. Mientras que la historia del arte, de la literatura y de la ciencia ofrecen abundantes casos de individuos que han sabido combinar una vida de productividad creativa orientada a la autorrealización con el desconocimiento de toda gratificación pulsional, no está claro qué puede querer decir, desde la perspectiva de Kohut, que un individuo abandone su esfuerzo para la realización del núcleo central de su Yo, sin condenarse con ello a una depresión sin vía de salida y en último término a la propia desintegración, una desintegración ejemplificada por el personaje tolstoiano Iván Ilich, que termina su vida con la constatación desesperada de haberla desperdiciado persiguiendo esos bienes que al final ha logrado conseguir. En otro pasaje, sin embargo, Kohut ratifica la posibilidad de que un individuo renuncie a la autorrealización y, no obstante, continúe asociando su percepción del Yo con una mezcla de alegría y euforia, a condición de que la persona ceda una parte de la propia autonomía a una organización colectiva o a un fin con el se identifique totalmente. Y añade: «Este tipo de equilibrio psicológico podría adquirir importancia decisiva en la sociedad totalitaria de nuestro tiempo y podría convertirse en la norma de referencia en las sociedades de masa del futuro»[78].

En otras palabras, el vínculo entre vitalidad de la propia identidad y autorrealización puede ser separado si se está preparado para abdicar a la propia *autonomía*. Lo que nos conduce a la tercera dimensión del bienestar de una identidad: la *profundidad*.

[77] H. Kohut: *The Search for the Self*, cit., p. 760.
[78] *Ibid.*,

3. Profundidad

En un sentido más amplio, la dimensión de la *profundidad* designa la capacidad de la persona para acceder a las propias dinámicas psíquicas e inscribir esta conciencia en la construcción de la propia identidad. La profundidad de una identidad individual, desde este punto de vista, se sitúa en cierto punto intermedio del continuum delimitado por dos extremos igualmente no humanos. En un extremo encontramos la *superficialidad absoluta* de una identidad que no lleve inscrita referencia alguna a los mecanismos que la constituyen; por ejemplo, la identidad espacio-temporal con la que son dotados los animales superiores. En el otro extremo del espectro encontramos la *autotransparencia absoluta* de una identidad que tenga acceso e incorpore reflexivamente una referencia a *todas* las dinámicas psíquicas que están contenidas en ella; por ejemplo, la identidad de criaturas filosóficas como los «puros seres racionales» de Kant, el Espíritu en el estado del Saber Absoluto de Hegel o los *self-choosers* de Nozick.

La profundidad, a la par que la coherencia y la vitalidad, puede ser descompuesta en aspectos más específicos. En primer lugar, es posible concebir la profundidad de una identidad a lo largo de un eje esencialmente cognitivo, como *autoconocimiento* o *autorreflexión*. Es éste el aspecto de la autorrealización que tradicionalmente ha ejercido mayor influencia dentro del pensamiento occidental, de Platón a Freud. Solamente en el siglo XX se ha comenzado a ver bajo la luz más escéptica tal aspecto y a reevaluar su importancia. Para nosotros se ha convertido en sólo *uno* de los elementos de la autorrealización. Tener profundidad significa, como hemos visto, ser tan consciente como sea posible de la naturaleza y de la fuerza de los propios impulsos motivacionales. Ser superficiales, en cambio, significa ignorar las propias dinámicas internas y ser «afectado» por ellas. Si re-

dujésemos nuestra noción de autenticidad a esta específica acepción de la *profundidad*, la expondríamos inmediatamente a la crítica de incoherencia expuesta por Sartre[79].

En esta forma pura una concepción de la profundidad de una identidad como autoconocimiento o autorreflexión es posible encontrarla tan sólo en el primer Freud. «Volver consciente lo inconsciente» es la famosa formulación con la que Freud, en *La interpretación de los sueños*, busca articular no sólo el fin terapéutico del psicoanálisis, sino también una idea implícita de «normalidad» de la persona[80]. No obstante, también en el marco teórico contenido en *La interpretación de los sueños* la autorreflexión no es entendida jamás por Freud como una reproposición en clave psicológica de la autotransparencia absoluta del sujeto. Una total autotransparencia permanece como algo imposible para Freud. Contrasta, por ejemplo, con su misma concepción de la evolución ontogenética y filogenética. Según Freud, de hecho, al principio, en los orígenes tanto de la especie como del individuo, la totalidad de la psique estaba constituida por el inconsciente. El preconsciente surge sólo a continuación. Por tanto, para Freud tiene que existir un conjunto de acontecimientos psíquicos, anteriores a la diferenciación topográfica de la psique, y no puede –como los eventos sucesivos a esta diferenciación– ser elaborada por medio de cadenas asociativas. Sólo el subconjunto de lo inconsciente que es constituido por contenidos *reprimidos* puede, a través de una agotadora exploración, ser devuelto a la luz y hecho accesible para la conciencia. «Volver consciente lo inconsciente» quiere decir, pues, en un marco metapsicológico en el que los *prime movers* del aparato psíquico todavía son concebidos por Freud como *deseos*, ser consciente de los deseos inconscientes que ejercen una acción sobre nuestros

[79] Cfr. cap. 4, pp. 136 y s.
[80] Cfr. S. Freud: *Die Traumdeutung*, cit.

motivos conscientes y de cómo éstos, combinándose con material más superficial, más cercano a la conciencia, que está disponible a transmitirlos, alcanzan la expresión onírica y dan lugar a actos fallidos, lapsos y síntomas. Volver consciente lo inconsciente quiere decir en último término –como explicará Freud algunos años más tarde– «poner al paciente en condiciones de aferrar conscientemente sus movimientos inconscientes de deseo»[81].

La expresión «ser afectado», contrapuesta a «actuar», nos conduce inmediatamente al segundo aspecto de la profundidad, que algunas veces es difícil distinguir con agudeza del primero. Esta segunda sub-dimensión tiene que ver con un eje *práctico* y, por tanto, con el ámbito de la acción más que con el cognitivo. Central es en este caso la distinción entre *autonomía*, entendida en sentido amplio como «ser dueños en la propia casa» o independencia de la voluntad de influencias y condicionamientos exógenos, y *heteronomía*, entendida como ser instrumento de los fines de otro actor. La profundidad en el sentido de la *autonomía* es la subdimensión mejor reflejada en la reformulación que Freud obra de su ideal terapéutico. Con el paso al modelo estructural el viejo precepto «volver consciente lo inconsciente» se transforma en «donde era Ello, ha de ser Yo»[82]. Un indicador del completarse de esta transformación del ideal terapéutico freudiano está constituido por la presencia de nuevas metáforas. En las *Nueve lecciones introductorias*

[81] Cfr. Id.: *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben* (1909) [tr. esp. cit., *Análisis de la fobia de un niño (Juanito)*, vol. 4, pp. 1365-1417].

[82] Id.: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in der Psychoanalyse* (1933) [tr. esp. cit., *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, vol. 8, p. 3146]. Para uno de los primeros lugares en los que Freud toma distancias de la curvatura cognitivista de su concepción juvenil, cfr. Id.: *Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse. 1. Zur Einleitung der Behandlung* (1913) [tr. esp. cit., *La iniciación del tratamiento*, vol. 5, pp. 1661-1674].

Freud describe la represión como un «territorio extranjero interno» que el Yo debe conquistar y que caracteriza el fin de la terapia analítica para «robustecer el Yo, hacerlo más independiente del Super-Yo, ampliar su campo de percepción y desarrollar su organización, de manera que pueda apropiarse de nuevas partes del Ello»[83]. La terapia es en último término una actividad «de saneamiento como, por ejemplo, la desecación del Zuidersee». A diferencia del Zuidersee, no obstante, el Ello no puede ser desecado totalmente. Si lo fuese, esto pondría fin a la vitalidad psíquica del sujeto[84]. Este tema es retomado sucesivamente por Freud con la ayuda de otra metáfora suya, en la que la pareja caballero / caballo alude a la pareja Yo / Ello. No está claro si para Freud es imaginable un estado psíquico ideal en el que el caballero que cabalga el Ello puede verdaderamente dirigirlo sin ser transportado por él o si, en cambio, el estado «en absoluto ideal»[85] en el que el caballero se limita a guiar al caballo allí donde de todas formas éste ha decidido ir no sea, en cambio, un corolario ineluctable de la condición humana. Más tarde Freud observó con ironía que, desde este punto de vista, somos todos «caballeros domingueros» o, mejor dicho, diletantes.

Un papel de cierto relieve es asumido por la profundidad entendida como *autonomía* en la concepción kleiniana

[83] Id.: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in der Psychoanalyse*, cit., tr. esp. cit., p. 3146.

[84] Estoy aquí en deuda con Joel Whitebook. Sobre el carácter ambiguo de la metáfora del Zudersee, cfr. J. Whitebook: *Perversion and Utopia*, cit., pp. 117-118. Whitebook señala que desde *Hemmung, Symptom und Angst*, de 1926, Freud concibe ya en términos nuevos la relación que el Yo debe establecer con los materiales reprimidos; se trata de una relación no de «patronazgo», sino de «libre diálogo» y la metáfora del Zuidersee corre el riesgo de ser engañosa. Cfr. *Ibid.*, p. 118.

[85] S. Freud: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in der Psychoanalyse*, cit., tr. esp. cit., p. 3144.

de la identidad bien lograda. Por ejemplo, Klein sugiere que el individuo que alcanza un equilibrio postadolescente «normal» se caracteriza, entre otras cosas, por una relación no sólo hipercrítica, sino también cooperadora entre Yo y Super-Yo. Esta relación cooperadora permite a la persona desarrollar criterios internos autoimpuestos. Por otro lado, en la fallida consecución, por parte del individuo, de la independencia de los criterios de los propios objetos interiorizados Klein reconoce «un fracaso desde el punto de vista caracterológico», un fracaso que llevará a la personalidad y a su ideal del Yo a permanecer «por el resto de la vida en un estado de sumisión al ambiente»[86].

En definitiva, poseer profundidad significa también ser relativamente *autosuficientes* más que depender de forma patológica de los recursos psíquicos de algún otro. En este sentido, la profundidad se manifiesta como una *capacidad para estar a solas*, o sea, como la capacidad para suspender *temporalmente* las propias relaciones con los objetos-Yo dejando intacta la relación, una capacidad pues que jamás pretende poder prescindir de reflejo e idealización.

En un ensayo dedicado a este argumento Winnicott sugiere que la capacidad para estar solo surge «de la experiencia, vivida en la infancia y en la niñez, de *estar solo en presencia de la madre*»[87], una experiencia que presupone la existencia de una madre digna de atención, cuya atendibilidad hace posible que el niño esté solo y, a la vez, que goce del propio estar solo durante un período de tiempo limitado. Esta relación es la precursora infantil de una relación de *dependencia madura*, para retomar en otro sentido el término de Fairbairn, o más bien de *relativa independencia de los otros*, en la que la capacidad de gozar del estar solos descan-

[86] M. Klein: *The Psychoanalysis of Children*, cit., p. 260.

[87] D. Winnicott: *The Maturational Process and the Facilitating Environment*, cit., tr. esp. cit., p. 33.

sa sobre la capacidad de fiarse de la continuidad de la imagen-reflejo proporcionada por otra persona[88].

En cierto sentido, toda la historia de la tradición psicoanalítica puede ser leída como un gradual tomar distancias del ideal cognitivista para conocer lo máximo posible del inconsciente. Hasta Freud, como hemos visto, ha formulado tal ideal de esta forma solamente en *La interpretación de los sueños* y lo ha sustituido rápidamente por una visión más diferenciada, sintetizada en la fórmula «donde era Ello, ha de ser Yo». En *El malestar en la cultura* es posible encontrar una relativización todavía más radial del aspecto de la autorreflexión dentro de la dimensión de la profundidad. Mientras que, por un lado, la propensión del Yo a alejarse, mediante el conocimiento, la reflexión y la racionalidad, de la inmediatez del Ello se considera una ventaja desde el punto de vista adaptativo, por otro lado, Freud describe este alejamiento como una separación de las verdaderas fuentes de la vida psíquica y, por tanto, de algún modo como un empobrecimiento. Ulteriormente, los teóricos de las relaciones objetuales, y de forma particular Heinz Kohut, relativizarán la importancia de la profundidad entendida de esta manera dentro del concepto de autorrealización. Durante la última fase de su vida Freud siguió modificando su concepción implícita de la realización de una identidad individual y el papel de la profundidad entendida como autorreflexión y autonomía sufrió una posterior reevaluación. En *Análisis terminable e interminable* (1937) encontramos una reformulación de la relación entre autorrealización, profundidad y coherencia. Freud sugiere que la «liquidación permanente de un deseo pulsional» no puede ser entendida como su desaparición total. Tal desaparición sería «de todas formas imposible» y –aquí está el elemento novedoso– «no sería completamente

[88] Cfr. *Ibid.*

deseable»[89]. Lo que, en cambio, hace falta entender por «liquidación permanente» o «control total por parte del Yo» es una especie de «freno» de la pulsión, lo que significa «que la pulsión, perfectamente englobada en la armonía del Yo, se vuelve accesible a todos los influjos que emanan de las otras tendencias presentes en el Yo y no sigue ya un camino autónomo propio para alcanzar la satisfacción[90]. La cura psicoanalítica no es concebida ya como una pura y simple eliminación de las represiones cristalizadas en el pasado. Ni puede ser comparada ya con una clase de periódica limpieza mental, una analogía psicológica del trabajo que se hace cuando, afrontando el polvo de muchos años, se vacía el trastero de casa y se disemina el compuesto y enmohecido contenido para separar lo que hay que expulsar de lo que, adecuadamente vuelto a limpiar, todavía merece la pena ser conservado. Lo que el Yo fortalecido por un análisis bien logrado cumple respecto a sus antiguas represiones se deja describir más bien como una «aplazada rectificación»[91]. Lo que al principio veía el psicoanálisis como el cometido terapéutico por excelencia –la «manifestación de lo que está escondido en el Ello»–, ahora está considerado por Freud sólo como la mitad del cometido analítico. La *otra* mitad tiene que ver con el análisis de los mecanismos de defensa del Yo, que «regresan en la cura bajo forma de resistencias contra la curación»[92]. Pero *conocer* estas resistencias ya no es suficiente. Respecto a éstas el proceso analítico no se agota volviéndolas conscientes y en la identificación de los episodios de represión de las que son la repetición, sino que debe ir un paso más adelante y susti-

[89] Cfr. S. Freud: *Die endliche und die unendliche Analyse* (1937) [tr. esp. cit., *Análisis terminable e interminable*, vol. 9, p. 3344].

[90] *Ibid.*, p. 3345.

[91] *Ibid.*, p. 3346.

[92] Cfr. *Ibid.*, pp. 3363-3364.

tuirlas con mecanismos de control igualmente fiables pero *egosintónicos*. En las reflexiones del último Freud parece abrirse camino una concepción en cierto modo más compleja de la persona y de la identidad, una concepción en la que el primado de la autonomía reemplaza al ideal del auto-conocimiento, encontrando como contrapeso una perspectiva holístico-complementaria que vuelve a dar centralidad al momento de la coherencia.

Medio siglo más tarde podemos encontrar en la «psicología del Yo» kohutiana una concepción notablemente diferente del rol de la profundidad en la autorrealización de una identidad. Kohut examina distintos casos clínicos en los que se muestra contraproductivo llevar el análisis más allá de un cierto punto en el intento de aportar luz sobre los traumas arcaicos del paciente[93]. De una forma más general, Kohut cree que la tarea del analista que inspira a la «psicología del Yo», en todos esos casos en los que se encuentra frente a estructuras compensatorias y defensivas erigidas por el paciente para poner remedio a las carencias empáticas de los primeros objetos-Yo y conseguir para su trámite coherencia y realización, y en la que la construcción de estas estructuras se consigue sólo parcialmente, es fundamental poder favorecer el endurecimiento de la cohesión del Yo a través de la reanudación –estimulada por la propia capacidad de reflexión más que por la propia habilidad interpretativa– del proceso de interiorización transmutante. En cambio, traer a la conciencia las raíces más arcaicas del malestar del paciente –sostiene Kohut– en estos casos no podría tener ninguna utilidad terapéutica y resultar potencialmente dañino. Desde un punto de vista más teórico, y no sólo de eficacia terapéutica, Kohut toma distancias explícitamente de la fe freudiana en la deseabilidad intrínseca de la autorre-

[93] Cfr. el caso de Mr X, en H. Kohut: *The Restoration of the Self*, cit., pp. 199-219, y *How Does Analysis Cure?*, cit., p. 208.

flexión y en la imposibilidad de «excesivo» autoconocimiento, como también del ideal ético freudiano para afrontar valerosamente la verdad sea la que sea. Kohut considera estas posiciones expresiones de los prejuicios ilustrados en base a los que el psicoanálisis ha vivido su primera estación. Éstas lo reúnen todo en uno con la fe cientificista en el conocimiento objetivo de la psique. A pesar de estos momentos de polémica anti-ilustrada, hay que observar que Kohut implícitamente tampoco puede no asignar un lugar destacado a la dimensión de la profundidad en el proceso de autorrealización de una identidad. De hecho, tiene más *oportunidades* de autorrealización el individuo que mejor conozca el programa nuclear inscrito en el centro del propio Yo, o al menos las ambiciones que en tal programa están incluidas, que el individuo que está privado de este conocimiento. Por último, en la obra de Kohut está presente otro aspecto de la profundidad que representa una importante variación del tema de la autonomía, una subdimensión que llamaré «soberanía» y a la que regresaré después de haber examinado la dimensión de la madurez.

4. Madurez

En resumen, una identidad realizada posee hasta cierto punto una cualidad de *madurez* entendida, en un sentido más amplio, como la capacidad y la disponibilidad a adaptarse a la facticidad del mundo natural y social, así como a la facticidad del mundo interior, sin comprometer con ello la propia coherencia y vitalidad, sin convertirse en otro. También la dimensión de la madurez, incluye un conjunto de aspectos y subdimensiones. En primer lugar, la madurez de una identidad puede ser comprendida como la capacidad para distinguir entre las propias representaciones, proyecciones, deseos y la realidad «sea ésta la que sea», o mejor

aún como aparece en los otros que interactúan con nosotros y en terceros no directamente implicados. La oposición entre madurez e inmadurez desde este ángulo visual puede ser entendida como oposición entre una *aplicación rigurosa del principio de realidad* y una tendencia al *wishful thinking*. Un énfasis particular sobre esta subdimensión puede encontrarse en la obra de Freud, Klein, Jacobson y Kernberg, mientras que en Winnicott hallamos variaciones disonantes sobre el tema.

La distinción –realizada por Freud– entre proceso primario y secundario representa un modo particularmente dicotómico de conceptualiza esta idea de madurez, aunque transmite el punto esencial. Ya en *Proyecto de una psicología* se encuentra un capítulo dedicado a la distinción entre proceso primario y secundario y una alusión al concepto de «prueba de realidad»[94]. En *La interpretación de los sueños*, en un pasaje dedicado a la diferenciación del proceso secundario respecto al primario, Freud ilustra el rol del proceso secundario en referencia al progreso de la evolución tanto individual como de la especie. Al principio, el aparato psíquico tiene el carácter de una aparato reflejo que consiente al individuo «alejar rápidamente por vía motora una excitación sensitiva proveniente del exterior». No obstante, Mientras que este alivio no puede de por sí aplacar el estímulo interno, que continúa actuando, un cambio efectivo sucede sólo cuando una experiencia de satisfacción, casualmente obtenida, suspende temporalmente el estímulo. La imagen mnémica de la percepción que ha llevado a la satisfacción (por ejemplo, la imagen de la comida) –sostiene Freud– «permanece de ahora en adelante asociada a la huella mnémica de la excitación de la necesidad». Por consiguiente, cada vez que resurge la necesidad, «se tendrá, gra-

[94] Cfr. S. Freud: *Entwurf einer Psychologie* (1895) [tr. esp. cit., *Proyecto de una psicología para neurólogos*, vol. 1, pp. 209-276].

cias al enlace establecido, un impulso psíquico que intentará reinvertir en la imagen mnémica correspondiente a esa percepción, y volver a provocar la percepción misma, por tanto, en el fondo pretende reconstruir la situación de la primera satisfacción». Este impulso psíquico es lo que llamamos «deseo». Pero si la percepción revocada posee los caracteres de la alucinación, más que los de una modificación efectiva del mundo exterior, la gratificación a la larga no puede mantenerse y la necesidad se representa tal y como es. Entonces, hace falta suponer que «una amarga experiencia vital debe haber modificado esta primitiva actividad mental en una actividad más funcional, secundaria», en la que un segundo sistema psíquico, el Yo, busca la satisfacción del deseo por una vía *indirecta*, modificando la realidad por medio de la utilización de la motilidad para objetivos determinados con precedencia. El sueño, con su modo de apagar los deseos por vía alucinatoria, es un ejemplo evolutivamente superviviente del método operativo primario de la psique, un poco como cuando «en la habitación de los niños reencontramos las armas primitivas, el arco y la flecha, depuestas por la humanidad adulta»[95].

También para Melanie Klein la capacidad de distinguir entre la realidad y los propios deseos constituye una importante subdimensión de la autorrealización de una identidad. Es una capacidad, sin embargo, que asume una apariencia distinta, en cuanto que concierne a lograr transformar las imágenes arcaicas de objetos buenos o malos en imágenes, más complejas e imprecisas, de objetos que son a la vez buenos *y* malos. La adquisición de esta capacidad pasa por tres fases. En un primer momento –sostiene Klein–, se puede observar en el niño una constante proyección hacia el exterior de objetos fantásticos y (normalmente) agresivos, que son generados internamente. Estas fantasías son acompaña-

[95] Cfr. Id.: *Die Traumdeutung*, cit.

das por un sentido de omnipotencia y no hay espacio alguno para el principio de realidad. Sucesivamente, estas imágenes proyectadas de objetos internos se funden con las propiedades de objetos reales percibidos por el niño. La presencia y la actitud amorosa de estos objetos reales contribuyen a su vez –según Klein– a atenuar el carácter terrorífico de los objetos internos fantásticos. En definitiva, el Yo se esfuerza para reconciliar los dos conjuntos de objetos en imágenes estabilizadas de nuevos objetos internos, más realistas e integrados[96].

También para Jacobson una percepción realista de los otros y la capacidad para medirse a ellos sin recurrir a mecanismos proyectivos representan dos aspectos fundamentales de la realización de una identidad. Su surgimiento está ligado al despliegue, en el ámbito del desarrollo del individuo, de cuatro capacidades:

a) La capacidad para concebir el futuro.
b) La capacidad para distinguir características singulares físicas y mentales de los objetos de amor.
c) La capacidad para comprender diferencias y semejanzas entre objetos.
d) La capacidad para distinguir entre el Yo y los objetos[97].

Desde la perspectiva de Jacobson, el logro de la madurez consiste en sustituir el deseo de ser *como* los objetos de amor por el más arcaico deseo de permanecer *parte* de ellos o de *incorporarlos* dentro del propio Yo.

Para Kernberg, esta subdimensión de la madurez queda ligada a la dimensión de la coherencia y, más en particular, de la demarcación: la incapacidad para alcanzar una percep-

[96] Cfr. M. Klein: *The Psychoanalysis of Children*, cit., pp. 217 y 247-249.

[97] Cfr. E. Jacobson: *The Self and the Object World*, cit., p. 49.

ción realista del Yo y de los otros depende –según Kernberg– de una patológica fusión de imágenes del Yo ideal, del objeto ideal y del Yo real, una mezcla que a su vez es atribuida a insuficiencias de la empatía materna o a una pulsión agresiva excepcionalmente intensa. Esta fusión conduce entre otras cosas a una devaluación y destrucción de las imágenes de los objetos interiorizados. Esto no significa que el individuo no posea imágenes internas del objeto –«sería probablemente imposible vivir en condiciones de este tipo»– sino que los restos de las representaciones de los objetos interiorizados adquieren las características de personas reales pero sin vida, evanescentes como sombras[98]. Estas imágenes de los otros casi parecen caricaturas y el paciente

> tiene grandes dificultades para integrar la percepción de los otros en un todo significativo; por ello, su capacidad de empatía o de juicio realista de los otros en profundidad es escasa o ausente y su comportamiento está regulado por percepciones inmediatas más que por un modelo interiorizado, continuativo, coherente, de los otros, que normalmente está disponible al Yo[99].

Como hemos adelantado antes, no faltan voces disonantes; Winnicott entre ellas. En *Realidad y juego* añade una faceta cultural y estética a la dimensión de la madurez, que con frecuencia es concebida en términos predominantemente instrumentales y adaptativos. Winnicott atestigua que es precisamente en el juego, más que en actividades de tipo instrumental, donde el individuo es capaz de ser creativo y usar la propia personalidad en su totalidad[100]. En la realidad *sui generis* creada por la presunción de omnipoten-

[98] Cfr. O. Kernberg: *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, cit., p. 233.

[99] *Ibid.*, p. 138.

[100] Cfr. D. Winnicott: *Playing and Reality*, cit., p. 63.

cia mágica típica del mundo infantil, del juego y de la obra de arte surge una valencia positiva de la experiencia de la *ilusión*. La originalidad de Winnicott consiste en haber sabido reconciliar, o al menos de alguna forma reconectar, dos elementos que la cultura de la Ilustración, de la que la obra de Freud es heredera, ha intentado separar con un abismo insalvable: la madurez humana y la capacidad para crear ilusiones y para disfrutar de ellas. El malestar de Winnicott respecto al «partido de la madurez» surge con claridad en un fragmento de *Realidad y juego* en el que contrasta madurez y vitalidad. Afirma Winnicott:

> Hay personas que pueden conducir una vida satisfactoria y que pueden realizar un trabajo que también es de excepcional valor, y ser, sin embargo, esquizoides o esquizofrénicas. Pueden estar enfermas en sentido psiquiátrico, por culpa de un precario sentido de la realidad. Para equilibrar esto se debería exponer que hay otros que de esta forma están tan firmemente anclados en la realidad percibida objetivamente que están enfermos en la dirección opuesta, de no estar en contacto con el mundo subjetivo y con el enfoque creativo sobre la realidad[101].

En un segundo sentido, la madurez de una identidad incluye la capacidad para mantener una cierta congruencia entre nuestro Yo ideal y las reales potencialidades de nuestro verdadero Yo. Desde esta perspectiva, la oposición madurez-inmadurez se especifica como una oposición entre la *grandiosidad narcisista*, de naturaleza exhibicionista o idealizante, de quien quiere ser lo que no puede ser y, por otro lado,

[101] *Ibid.*, p. 78. Para un concepto del «adaptarse al mundo» que no cede al reduccionismo instrumental, cfr. H. Loewald: *Sublimation: Inquiries into Theoretical Psychoanalysis*, New Haven, Yale University Press, 1988, p. 22. Una vez más agradezco a Joel Whitebook esta indicación.

la *perspicacia* de quien, bajo la guía de la experiencia y de la reflexión, es capaz de reordenar la imagen del Yo ideal, contenida en el componente proyectivo de la propia identidad, con la realidad de las propias necesidades y de las propias capacidades. Se evita aquí una lectura en la que «adaptarse» a la realidad interior se confunda con la conformidad a un orden social exterior. No es con las propias *oportunidades sociales* que es conmensurado el propio Yo ideal y realineada la elección de quien queremos ser, sino más bien con la propia *configuración interior* de necesidades y habilidades. De hecho, algunas de las vidas humanas más dotadas de autorrealización y autenticidad han sido vividas precisamente en oposición a órdenes normativos exteriores limitadores de la propia posibilidad social para ser quien se puede, internamente, llegar a ser.

En esta dimensión de la autenticidad, una dimensión que tiene que ver con la domesticación de la propensión casi-natural hacia los sentimientos de omnipotencia, podemos encontrar interesantes reflexiones en Freud, en su *Introducción al narcisismo* (1914) como también en *Tótem y tabú* (1913). La «mentalidad primitiva» se inclina naturalmente hacia la *megalomanía* –afirma Freud. Es caracterizada por una «sobrevaloración del poder de los propios deseos y actos psíquicos», por la creencia en la «omnipotencia de los pensamientos» y por la fe en la «virtud mágica de las palabras»[102]. Este sentimiento de omnipotencia –continúa Freud en uno de sus pasajes de tono más positivista– sobrevive hoy tan sólo en el modo en el que los niños en la primera infancia y los neuróticos se miden al mundo exterior. Pero luego, en el mismo párrafo, Freud observa no sin ironía que algo de este sentimiento de omnipotencia sobrevive también en la cultura moderna, bajo forma de fe en la capa-

[102] S. Freud: *Zur Einführung des Narzissmus* (1914) [tr. esp. cit., *Introducción al narcisismo*, vol. 6, pp. 2017-2038].

cidad de la mente humana para comprender las leyes de la realidad[103].

Este aspecto de la madurez, entendido como realismo al concebir los propios ideales y como capacidad para aceptar emotivamente los propios límites encuentra ecos en casi todos los autores considerados. Por ejemplo, está reflejado en la concepción sullivaniana de las «operaciones de seguridad» representadas por «individuos que crean imágenes grandiosas del Yo» o «fantasías con satisfacción de deseo» a fin de controlar la propia angustia[104], está reflejado en la teoría jacobsoniana de la transición del deseo arcaico de fundirse con el objeto al deseo «maduro» de ser *como* el objeto (una transición que reclama precisamente la renuncia al sentimiento arcaico de omnipotencia), está reflejado en la concepción mahleriana del proceso de separación-individuación[105] y está reflejado en la teoría de Kernberg que liga los malestares narcisistas a la condensación patológica del Yo real, del Yo ideal y del objeto ideal[106]. En definitiva, encontramos en Kohut un concepto de madurez como gradual abandono de las fantasías de grandeza ligadas a la fase del Yo exhibicionista y como gradual «relativización» de los propios ideales, lo que no quiere decir devaluarlos, sino abandonar la pretensión de su perfección absoluta y, a la vez, relativizar *cada* perfección que se proponga como tal.

[103] Id.: *Totem und Tabu* (1912-1913) [tr. esp. cit., *Tótem y tabú*, vol. 5, pp. 1746-1850].

[104] Cfr. H. S. Sullivan: *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, cit., pp. 348-350.

[105] Por ejemplo, la madurez es entendida por Mahler también como la capacidad para renunciar, durante la transición de la subfase de la experimentación a la del acercamiento, a la ilusión por compartir los poderes mágicos de la madre, o sea, renunciar a la omnipotencia. Cfr. M. Mahler: *Infantile Psychosis*, cit., cap. 1.

[106] Cfr. O. Kernberg: *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, cit., p. 265.

En un individuo maduro, el exhibicionismo grandioso y la búsqueda de la perfección absoluta ceden paso a una «sana autoafirmación» y a una «sana admiración» por los propios objetos-Yo idealizados. En la vertiente patológica, en cambio, las frustraciones traumáticas en la fase de consolidación del Yo llevan a una búsqueda de fusión y, por tanto, de anulación de toda distancia con figuras omnipotentes o a conseguir a cualquier precio, para fines compensadores, ciertos símbolos de su poder[107].

Un tercer aspecto de la madurez –que han destacado principalmente Freud y Edith Jacobson– tiene que ver con la oposición entre *flexibilidad* y *rigidez*. Hay muchos modos de perseguir los propios fines y de buscar ser quien se puede ser. Es propio de una persona de identidad madura tener en cuenta estas variedades y también servirse de ellas en su «adaptarse al mundo», saber comprender con prontitud la equivalencia de recorridos alternativos, como también saber regresar sobre sus propios pasos cuando el sendero invocado se rebela un callejón sin salida. Este conjunto de capacidades puede ser comprendido bajo el título de una *flexibilidad* que nada tiene que ver con la ausencia de dirección de una identidad débil o fluctuante. Su contrario está representado por la *rigidez* con la que el individuo neurótico, y especialmente el neurótico obsesivo, sigue sus rituales y depende de ellos para poder conferir sentido a su acción, y por la rigidez con la que el individuo normal pero «inmaduro» no logra alejarse de todo lo que está programado precedentemente. La falta de madurez en este particular sentido está ejemplificada –para Freud– por la rigidez que caracteriza la dependencia del neurótico obsesivo de la meticulosa repetición de rituales que no pueden ser infringidos o desatendidos si no a costa de un inmenso sufrimiento psíquico[108].

[107] Cfr. H. Kohut: *The Restoration of the Self*, cit., pp. 171-172.
[108] Cfr. S. Freud: *Vorlesungen zur Einführung in der Psychoanalyse*, cit.

Edith Jacobson imprime a la dimensión de la flexibilidad una curvatura moral. Para ella la rigidez se asocia a rasgos obsesivos y a la carencia de autonomía respecto a los modelos paternos, mientras que la flexibilidad es sinónimo de capacidad para conciliar las razones de la cultura con las pulsiones[109].

Desde otro punto de vista, la madurez puede ser vista todavía como capacidad para *tolerar la ambivalencia emotiva* en sentido amplio. Una identidad inmadura, desde este punto de vista, es una identidad caracterizada por una especie de *maniqueísmo psíquico*, o sea, por la incapacidad para insertar claroscuros en sus relaciones objetuales y para aceptar emotivamente la simultánea presencia, a un determinado momento y en un preciso contexto, de elementos eróticos y agresivos dentro de una misma relación objetual, sin con ello retroceder a formas más primitivas de organización psíquica.

Freud entiende esta subdimensión de la madurez, que un Yo fuerte posee en mayor medida que uno neurótico, como la capacidad de soportar «el hecho por el que sentimientos opuestos, afectuosos y hostiles, son vueltos hacia la misma persona»[110] incluso si se sigue obrando bajo la influencia de tal ambivalencia sin retroceder ni desde un punto de vista de los estadios libidinales ni desde un punto de vista de la organización del Yo[111].

Para Melanie Klein la madurez significa, desde este punto de vista, la capacidad para tolerar no sólo la ambivalencia, sino también la angustia, y descansa, desde un punto de vista evolutivo, sobre la capacidad del Yo para conciliar las amenazas procedentes del Super-Yo y las pulsiones agresivas

[109] Cfr. E. Jacobson: *The Self and the Object World*, cit., pp. 199-200.

[110] S. Freud: *Vorlesungen zur Einführung in der Psychoanalyse*, cit.

[111] Cfr. Id.: *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben*, cit.

y libidinales. Klein ilustra este punto haciendo referencia al proceso analítico. En el proceso analítico una de las fases más difíciles y dolorosas es la aceptación de interpretaciones que conciernen a los propios sentimientos de odio y envidia hacia el objeto bueno. Si en cambio se ha logrado llevar a la luz este material y elaborarlo –sostiene Klein–, se determina en la persona una mayor confianza en la propia *capacidad reparadora* y un menor miedo de la propia envidia, de la propia agresividad y de ser, en último término, derrotada por las partes escindidas y destructivas del propio Yo. Esta creciente confianza, a su vez, lleva a un incremento de la madurez, entendida aquí como «una mayor tolerancia hacia las propias limitaciones», «una mejora en las relaciones objetuales» y «una percepción más clara de la realidad interna y externa»[112].

Jacobson entiende la capacidad de aceptar la ambivalencia fundamentalmente como capacidad del Yo para aceptar tanto la semejanza como la diferencia respecto a los objetos sin provocar reacciones regresivas. En cambio, para el individuo casi psicótico «semejanza y diferencia son igualmente terroríficas, porque la semejanza amenaza con destruir el Yo y la diferencia, el objeto»[113].

En definitiva, es posible identificar, dentro de la dimensión de la madurez, una subdimensión, desarrollada sobre todo en la obra de Kohut, que podríamos llamar *una aceptación irónica de la propia finitud*. La dimensión de la madurez está presente de forma ambigua en la concepción del bienestar de una identidad implícita en Kohut. Por un lado, como ocurre en Winnicott, la madurez recibe una minimización de su importancia en comparación con la coherencia y la vitalidad. Kohut, de hecho, en diversas ocasiones ha defendido la tesis que especifica

[112] Cfr. M. Klein: *Envy and Gratitude*, cit., p. 232.
[113] Cfr. E. Jacobson: *The Self and the Object World*, cit., p. 69.

que una moderada inmadurez, entendida en sentido amplio como relativa incapacidad para adaptarse al mundo, es con frecuencia recompensada con creces, en términos de autorrealización, por los resultados creativos que, en ciertas condiciones, puede generar. Por otro lado, en cambio, la dimensión de la madurez recibe una fuerte acentuación cuando es tratada bajo el título de *sabiduría*. Y la sabiduría ulteriormente es especificada por Kohut como una «aceptación de las limitaciones de los propios poderes físicos, intelectuales y emotivos», que se añaden a la capacidad para medirse con realismo a los propios ideales, el sentido de la ironía y del humor y, como ya aparece en Kernberg, a la aceptación de la propia finitud[114]. Sabiduría es, sobre todo, aceptación de la *transiency* o caducidad de las cosas humanas sin que esta aceptación se traduzca en devaluación de lo que se deja o se pierde. En este sentido, la madurez como sabiduría es muy distinta del sarcasmo y del cinismo, porque ambos son intentos de minimizar el significado de las propias limitaciones a través de una actitud de «uvas verdes»[115]. La sabiduría de la personalidad madura –precisa Kohut– posee una levedad que la diferencia de tonos de seriedad y pomposa solemnidad frente al final de la vida: «Los verdaderos sabios son capaces al final de transformar el humor de sus años de madurez en un sentido de las proporciones, en un toque de ironía respecto a los resultados de la existencia individual, incluida hasta su propia sabiduría»[116].

[114] Cfr. H. Kohut: *The Search for the Self*, cit. p. 458. También para Kernberg la madurez como aceptación de los propios límites está representada por la aceptación de la propia existencia como algo que «debía ir así» y por la aceptación de la propia muerte como una certificación final de «misión completada». Cfr. O. Kernberg: *Internal World and External Reality*, cit., p. 129.

[115] Como la zorra de la fábula [N. T.].

[116] Cfr. H. Kohut: *The Search for the Self*, cit., p. 458.

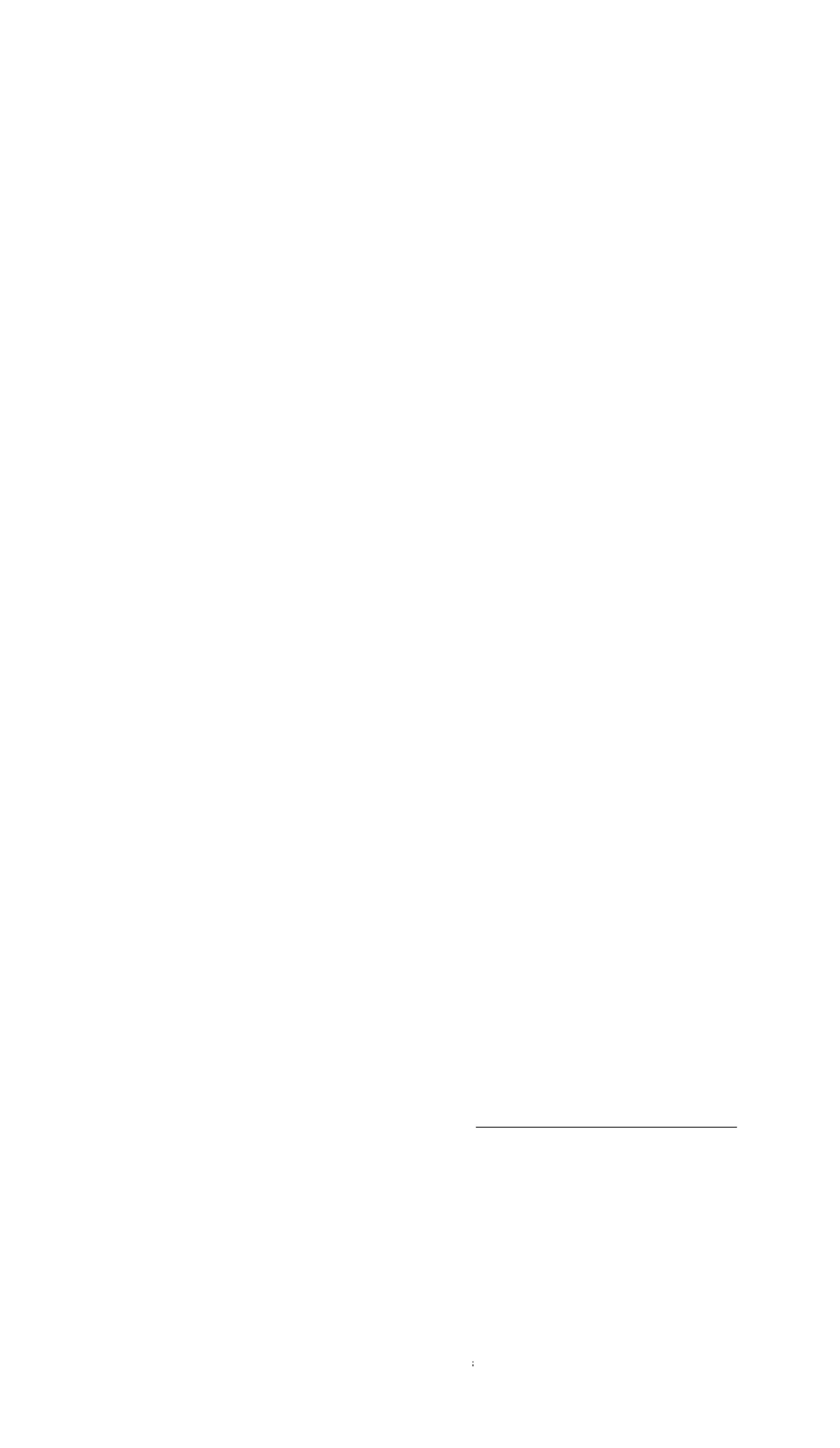
Es aquí, a partir de esta visión de la madurez como «sabiduría de vida», que a mi parecer se abre una aportación para ese aspecto de la profundidad que habíamos dejado pendiente. Aquella dimensión de la profundidad a la que Freud confería en primer lugar una apariencia cognitivista y luego de relativa independencia del Yo respecto del Ello, adquiere en Kohut el significado de un ideal de la *soberanía* del Yo *en el*, más que *sobre el*, Yo. Tener soberanía quiere decir, desde este punto de vista, *gobernar sabiamente* el dominio psíquico interior, tener con ello una relación que incluye no sólo el conocimiento de las necesidades pulsionales y de las necesidades ligadas al Yo, sino también la facultad de representar bien, en el sentido político del término «representar», cuerpos electorales psíquicos que son hechos de ambiciones, necesidades, deseos. La soberanía del Yo es una cualidad distinta del autocontrol porque, a diferencia de éste, no prevé la represión de las fuerzas no conciliadas. En la soberanía existe más bien el esfuerzo por conciliar y mediar siempre los componentes psíquicos potencialmente disonantes. El ideal kohutiano de la soberanía alude a la posibilidad de una subjetividad integrada de modo no represivo, de una «unidad no violenta del Yo», de una «integración plena del yo y de las pulsiones» o, incluso en otro léxico, de una relación auténtica del Yo consigo mismo. En este sentido esto nos ofrece también un modo de comprender la base psicodinámica que es implicada en nuestra apreciación de la habilidad para reconducir la diversidad a una unidad no coercitiva; por ejemplo, nuestra apreciación de la capacidad del artista para reconducir una multiplicidad de motivos, materiales, estilos y motivaciones a la unidad de una obra de arte, como también de la capacidad de aquellos que saben fundir una multiplicidad de intereses, disposiciones, proyectos y afectos en la unidad de una vida singular.

Como conclusión de esta reconstrucción de las dimensiones constitutivas de la subjetividad auténtica o realizada implícitas en la tradición psicoanalítica, es oportuno un comentario sobre su estatuto teórico. Debemos abstenernos de pretender de ellas prestaciones que no son capaces de proporcionar. La coherencia, la vitalidad, la profundidad y la madurez no son entendidas como *criterios* que definen en sentido estricto el bien para una identidad concreta. Les falta la determinación que normalmente asociamos a la noción de criterio y, además, no pueden estar dispuestas de forma jerárquica. No hay modo de decidir si *en general* es mejor perder algo en la dimensión de la profundidad para ganar coherencia, o perder un poco de coherencia para ganar vitalidad. Depende del caso concreto. Otra razón que se opone a concebir estas cuatro dimensiones como criterios para la realización individual es que, mientras que tiene sentido reconstruir nuestras intenciones sobre el bien para una identidad individual *en general*, no tiene sentido valorar la realización de una identidad *concreta* en base a una lista de criterios externos a los que debería corresponder. Esto querría decir, de hecho, reducir esta valoración al modelo del juicio determinante.

Por otro lado, estas dimensiones tampoco son *valores*. A los valores les corresponde una fuerza motivacional intrínseca que falta, en cambio, en las dimensiones de la autenticidad de una identidad. Abrazar un valor, por ejemplo el valor de la libertad o el de la igualdad, también significa querer que ciertas cosas se verifiquen o bien preferir ciertos estados del mundo a otros, pero del hecho de que un individuo posea una identidad coherente o madura nada puede ser inferido respecto a su voluntad. Además, mientras que los valores son normalmente parte de nuestras razones para actuar de una determinada forma, casi nunca justificamos

nuestra línea de conducta porque fortalezca nuestra coherencia o nuestra madurez. Afirmamos más bien que hemos elegido tal línea de conducta porque *somos* maduros o coherentes, no *por mor* de la madurez o de la coherencia.

Estas dimensiones caen entonces en un espacio intermedio entre la fuerza de los criterios y la contingencia de las orientaciones de valor. Se entienden mejor como guías que hunden sus raíces en ciertas intuiciones comunes –*guías* que como tales *orientan* nuestros juicios reflexionantes respecto al bien para una identidad– donde el término «orientar» es entendido, a su vez, sobre la base de la reconstrucción de la concepción kantiana de la validez en el juicio reflexionante ya presentada con anterioridad –sin ser capaz de *dictarnos* cuál es la mejor opción.



6

La realización de las identidades colectivas

Las cuatro dimensiones de la autenticidad o realización de una identidad individual también pueden ser utilizadas, *mutatis mutandis*, para reconstruir nuestras intuiciones respecto a la realización de las identidades *colectivas*. Cuando valoramos la realización o autenticidad de una identidad colectiva, recurrimos a conceptos y afrontamos preguntas que de algún modo están conectadas, aunque obviamente sean formuladas en un léxico distinto, a las intuiciones respecto al bien que, en el capítulo precedente, he intentado reconstruir partiendo del léxico de la teoría psicoanalítica. Antes de entrar en virtud de la aplicabilidad de los conceptos de *coherencia*, *vitalidad*, *profundidad* y *madurez* para el caso de las identidades colectivas, no obstante, es oportuno puntualizar algunos aspectos de la estructura de tales identidades.

La naturaleza de las identidades colectivas

Las identidades colectivas no pueden ser concebidas como meros conjuntos de identidades individuales. Poseen características específicas, no reducibles a la suma total de los procesos de naturaleza psicológica que tienen lugar en

los individuos que las componen. El surgimiento de la sociología como disciplina autónoma es la prueba tangible de ello. La imposibilidad del reduccionismo psicológico no significa, sin embargo, que no sea posible reconstruir qué quiere decir realizarse para una identidad colectiva tomando los movimientos desde el sentido que la experiencia de la autorrealización asume para las identidades individuales. También las identidades colectivas, como las individuales, son fundamentalmente *representaciones* o constructos simbólicos. Característico de estas representaciones es que, cuando son compartidas dentro de un grupo, éstas ponen más individuos en condiciones de emplear el pronombre «nosotros» en sentido fuerte. A diferencia de esos casos en los que el pronombre «nosotros» es usado para indicar un conjunto casual de individuos o para negar que el colectivo de personas dentro del que está incluido el hablante forme un grupo, cuando empleamos el pronombre «nosotros» en sentido fuerte para referirnos a un cierto número de personas como a un grupo del que formamos parte, asociamos a tal uso la implicación de que cualquier otra persona que forme parte del grupo es desde cierto punto de vista «similar» al hablante. La existencia de una identidad colectiva es justamente lo que permite pensar a otro como «un semejante a mí». Entonces, se hace posible hablar de otros tantos *tipos* de identidad correspondientes a los diversos modos, niveles y puntos de vista desde los que se puede establecer una semejanza.

Cuando lo que comparto con otros es una identidad *cultural*, entonces considero a otro como alguien que tiene creencias y valores semejantes a los míos. «Es uno como yo», en este caso, quiere decir que otro ve el mundo desde mi misma perspectiva, piensa de forma similar respecto a lo que hace feliz una vida, digna a una persona, justa una acción, deseable un fin. Participar de una común identidad *social* quiere decir ver al otro como un compañero en la

misma división del trabajo, como colocado en un determinado nivel de la misma estratificación social y como alguien con el que se tienen en común ciertos códigos de status y ciertos *intereses*. Compartir una identidad *política* quiere decir reconocer que el otro está sujeto al mismo sistema de obligaciones, obedece a las mismas autoridades y considera legítimo el mismo método de formación de la voluntad colectiva. Compartir un enemigo –lo que Carl Schmitt ha identificado como el centro de toda identidad política– es un importante ingrediente, desde esta perspectiva, de toda *alianza* política, y en cuanto tal puede constituir frecuentemente un punto de partida para la formación de una identidad política común, pero queda como un elemento ni suficiente ni necesario para la existencia de una identidad política. Muchos aliados, de hecho no tienen la misma identidad política en nuestro sentido (por ejemplo, no se reconocen en una autoridad común) y, por otro lado, existen identidades colectivas que se estabilizan también en ausencia de enemigos exteriores. En el caso de las identidades *psicológicas*, la identidad colectiva une sus miembros no tanto por medio de orientaciones, intereses u obligaciones compartidas, sino mediante las dinámicas de la interacción cara a cara, la participación en el mismo proceso de selección del líder, compartir estrategias de contención de la tensión, etc. Ejemplos típicos de identidades colectivas psicológicas son las identidades *familiares*. Existen obviamente tantos tipos de identidades colectivas –identidades *históricas* (en primer lugar, las identidades *nacionales*), identidades *generacionales*, identidades *de género*, y así sucesivamente– según la específica perspectiva con la que podamos percibir semejanzas y diferencias.

Es virtualmente imposible tener un concepto exagerado del carácter artificial de estas distinciones. En todos los casos concretos de formación, movimientos o crisis de las identidades colectivas es inevitable encontrarse en una tupi-

da red de interrelaciones entre estos distintos tipos de identidades colectivas. Algunas de las creencias y valores compartidos implícitos en ciertas identidades colectivas, por ejemplo, tienen sus raíces en una comunidad de posiciones dentro de la estratificación social; aquí está la herencia duradera de la teoría social de Marx. Otras veces estas creencias y valores comunes tienen raíces en experiencias formativas comunes a una generación (por ejemplo, experiencias bélicas, migratorias, epidémicas, económicas, etc.), como atestiguan las investigaciones de Inglehart acerca de la difusión de la cultura postmaterialista en las sociedades occidentales[1]. Por el contrario, los actores sociales que participan de una identidad colectiva con frecuencia conciben algunos *intereses* como comunes en cuanto que interpretan la situación a la luz de ideas y valores que ya comparten. Además, estar sujetos por el mismo sistema de obligaciones contribuye a crear una comunidad de intereses.

Por tanto, sólo en abstracto, desde un punto de vista analítico, es posible mantener separados estos diversos tipos de identidades colectivas y los diversos tipos de relaciones de reconocimiento en éstas implicadas. En realidad, lo que existe son sólo *grupos*. Y los grupos encuentran su cohesión alrededor de diversas combinaciones de factores psicológicos, culturales, sociales y políticos. Algunos grupos, como las familias, las redes de amigos y las comunidades muy pequeñas, por ejemplo, se unen principalmente sobre

[1] Cfr. R. Inglehart: *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton, Princeton University Press, 1990 [tr. esp. de Sandra Chaparro: *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, Madrid, Siglo Veintiuno, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1991]; e Id.: *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton, Princeton University Press, 1997 [tr. esp. de M.ª Teresa Casado: *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*, Madrid, Siglo Veintiuno, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1999].

la base de factores psicológico-afectivos, aunque luego sus miembros terminen compartiendo, en distinto grado, ideas y valores, intereses y obligaciones. Otros grupos, por ejemplo las asociaciones profesionales, los sindicatos, o los cárteles financieros, se unen sobre la base de intereses compartidos, aunque sus miembros con grados distintos de probabilidad también terminen compartiendo una orientación política y cultural. Por último, grupos como las escuelas científicas, las corrientes artísticas, los cuerpos académicos y las redacciones se han cimentado principalmente por medio de orientaciones culturales, aunque intereses comunes y orientaciones políticas afines no son tampoco extrañas a su constitución.

Antes de pasar a considerar las dimensiones de la autenticidad colectiva que de algún modo corresponden a nuestras intuiciones sobre la materia, se advierte que también es posible distinguir una serie de perspectivas a partir de las que podamos observar las identidades culturales, sociales, políticas, psicológicas, históricas, generacionales y de género. Más en particular, vale la pena caracterizar de forma distinta la perspectiva *cultural*, la *sociológica*, la *política* y la *psicológica*.

Cuando consideramos una identidad colectiva cultural, social, psicológica o de cualquier otro tipo desde una perspectiva *cultural*, los constituyentes mínimos que le atribuimos son:

a) La posesión, por parte de los participantes, de una memoria o tradición común, normalmente en forma de documentos, historia oral o textos canónicos (sean éstos de naturaleza mitológica, religiosa, filosófica o científica).

b) Una configuración de necesidades ligadas a la reproducción de formas culturales (lenguaje común, perspectiva interpretativa, métodos de transmisión compartidos).

c) La anticipación positiva de un estado futuro del colectivo, normalmente en forma de cumplimiento de un

mandato normativo o estético que está en la base del grupo y es visto como su razón de ser.

Esta anticipación no debe objetivarse necesariamente en algún producto cultural, pero es un presupuesto necesariamente compartido por los participantes, donde el término «necesariamente» significa que es contradictorio sostener la existencia de semejante identidad colectiva y, al mismo tiempo, negar que ésta incluya en el propio interior una imagen semejante de sí idealizada y conjugada en futuro.

Cuando consideramos una identidad colectiva por medio de una perspectiva *sociológica* le atribuimos al menos:

a) Una representación de los orígenes, de la historia y de los límites del grupo.

b) Un conjunto de requisitos para la reproducción de la división del trabajo, de la estratificación social y de la integración de los intereses.

c) La anticipación de un deseado estado futuro del grupo, un estado considerado desde el punto de vista de los límites, de la coyuntura interna y de los intereses presentes en el grupo.

Es de señalar que el primer constituyente, en esta caso, difiere del primer constituyente de una identidad colectiva considerada desde una perspectiva cultural en el sentido de que no se asume que los participantes de algún modo se identifiquen con lo que comparten ni que lo tengan necesariamente en gran consideración. Los individuos pueden no compartir ningún valor o creencia en común con una asociación profesional y, sin embargo, comprender con precisión sus orígenes, quién forma parte de ellos y tantos otros por el estilo. Respecto al segundo constituyente, el aspecto complementario es esencial para cualquier perspectiva que quiera ser sociológica. Normalmente las identidades colectivas no se destruyen ni se transforman en nuevas identidades cada vez que se verifica un conflicto de intereses entre quienes forman parte de ellas.

Al contrario, éstas poseen normalmente mecanismos para integrar los intereses en conflicto y para impedir que las divergencias degeneren en conflicto.

Si consideramos una identidad colectiva desde una perspectiva *política*, entonces le atribuimos como constituyentes mínimos:

a) Una representación de los orígenes, de la historia y de los límites actuales del grupo.

b) Un conjunto de requisitos de la reproducción de la legitimación o de la formación de una voluntad colectiva.

c) La anticipación de un deseado estado futuro del grupo, considerado desde el punto de vista de sus límites, de la estructuración del poder y de la autoridad en su interior y de su puesto en una red de relaciones políticas entre grupos (una red que incluye amigos y enemigos, grupos dominantes y dominados, etc.).

El primer constituyente es semejante al constituyente homólogo propio de la identidad colectiva considerada desde una perspectiva sociológica, excepto por el hecho de que en el centro de la representación está la distribución del poder y de la autoridad, y de las obligaciones consecuentes, dentro del grupo, como incluso el informe del conflicto externo más que interno. La pertinencia del segundo constituyente está comprobada por el hecho de que dos modos difusos de poner bajo ataque la cohesión de una identidad colectiva política consisten:

1. En minar las bases de la legitimidad de su sistema de autoridad.

2. En minar la base de la identidad social en ésta implicada mediante la provocación de conflictos de intereses internos al grupo.

Cuando consideramos una identidad colectiva desde un punto de vista *psicológico* damos por descontado que ésta incluya:

a) Un conjunto de memorias sedimentadas por las interacciones pasadas y una representación de los límites del grupo.

b) Un conjunto de necesidades ligadas a la estructura psicológica del grupo.

c) La anticipación de un deseado estado futuro del grupo desde el punto de vista de sus modalidades interactivas y de los procesos de diferenciación interna.

Podría no ser inmediatamente evidente el sentido de la expresión «necesidades psicológicas» cuando esté unido a una identidad colectiva, especialmente si, como en mi caso, se es reacio a asumir que una identidad colectiva sea un tipo de mente de formato más grande. Estas necesidades son entendidas como necesidades que se enlazan a la infraestructura interactiva de la autorrepresentación propia del grupo. Ejemplos típicos son la necesidad de equilibrio entre las necesidades individuales de gratificación narcisista propia de los líderes y las potencialidades del grupo, o a la necesidad de mantenimiento de la moral en relación con la capacidad de parte de los líderes para proporcionar mantenimiento semejante, o incluso la necesidad unida a la coordinación de los procesos de formación de coaliciones internas al grupo.

Finalmente, deberían ser mencionadas dos diferencias básicas que parecen sugerir una respuesta negativa a la pregunta: ¿las dimensiones de la *coherencia*, *vitalidad*, *profundidad* y *madurez* pueden reflejar correctamente también nuestras intuiciones en torno a la realización de una identidad colectiva? En primer lugar, mientras que alineación y realización en el caso de la identidad individual tienen un preciso reflejo emotivo, bajo forma de alegría o desesperación, en el caso de las identidades colectivas esta correlación elaborada o fenomenológica de la autorrealización parece como mínimo bastante evanescente e indirecta. Los grupos «tienen sentimientos» solamente en sentido metafórico, a través de las influencias que ejercen sobre las identidades de

los individuos que los componen. Además, cuando la coherencia o la vitalidad de una identidad colectiva es amenazada, la amenaza no se trasfiere automáticamente a la coherencia o vitalidad de las identidades individuales que la componen. Las experiencias de la coherencia y de la vitalidad son vividas por una identidad colectiva sólo de forma mediata, a través de la autorreflexión de sus miembros o en el juicio en tercera persona sobre su estado. Por consiguiente, las cuatro dimensiones de la realización asumen un significado parcialmente distinto cuando se aplican respectivamente a la valoración del bienestar de una identidad individual o de la realización de una identidad colectiva. ¿Cuáles son estas diferencias?

Tanto para la identidad individual como para las colectivas ser coherentes quiere decir que la sucesión cronológica de sus estados es reconducible a la unidad de una narración. Pero la subdimensión de la *demarcación* de coherencia es realizada de forma distinta en los dos casos. De hecho, mientras que el dato biológico del vínculo indisoluble entre identidad y cuerpo vuelve la demarcación de una identidad individual problemática sólo, por así decirlo, «desde el interior», o sea, respecto a *representaciones* internas de otras identidades, en el caso de un grupo la demarcación puede volverse problemática también «desde el exterior», o bien desde el punto de vista del observador. Las identidades colectivas con bajo grado de coherencia muestran, sobre todo, una gran indeterminación respecto a los límites del grupo, ya que se vuelve difícil distinguir quien pertenece efectivamente al grupo del que éstas son expresión y quien no.

Una segunda diferencia entre los distintos modos en los que las dimensiones de la autenticidad se aplican a las identidades individuales y colectivas consiste en que mientras la cohesión de la identidad de un individuo es un producto de ciertas prestaciones complementarias provenientes del Yo (competencias cognitivas y verbales, integración de Yo pasa-

dos y futuros, coordinación motora, memoria, etc.), en el caso de las identidades colectivas ésta es, sobre todo, función de la no-contradicción de los compuestos simbólicos que las constituyen, como, por ejemplo, creencias, normas, sistemas de valores, o el mundo de la vida en general.

La teoría weberiana de la racionalización de la cultura, como veremos, se basa en la premisa siguiente: la coherencia (o cohesión) –entendida como manifestación de asunciones de valor con el objetivo de expurgar sus contradicciones– es crucial para toda cultura y es un factor motivador de todo esfuerzo de la ideación. En la vertiente contraria, las psicologías cognitivas centradas en conceptos de disonancia o de equilibrio devuelven esta intuición dentro del campo de lo individual, aunque sin explicar por que nunca la contradicción o incongruencia provocarían malestar y deseo de transformación. En definitiva, un bajo grado de cohesión se manifiesta, en el caso de las identidades colectivas, bajo forma de una debilidad de la fuerza atrayente de la identidad respecto a sus miembros. Una identidad con escasa cohesión es una identidad que es fácil abandonar, una identidad que impone un escaso grado de lealtad en sus miembros.

A pesar de estas obvias diferencias, mantengo que es sensato reconstruir nuestras intuiciones en torno a la realización de las identidades colectivas sobre la base de las cuatro dimensiones ilustradas anteriormente, y en el resto de este capítulo probaré a efectuar esta reconstrucción. Naturalmente, esta reconstrucción se acercará a un léxico que no podrá ser el de la teoría psicoanalítica. En el caso de las identidades colectivas el léxico más diferenciado y afinado con el que podemos dar forma a nuestras intuiciones de su realización está indudablemente constituido por la tradición de la teoría sociológica clásica y contemporánea. Una vez más la distancia que separa los enfoques y las perspectivas ligadas a los nombres de Durkheim, Marx, Simmel,

Weber y Parsons comprueba, en cambio, la relevancia de su convergencia en un conjunto común de dimensiones semejantes, aunque estén diferentemente acentuadas.

Coherencia

Comenzamos con el caso de la coherencia. También en el caso de las identidades colectivas la coherencia –una dimensión que, en último término, tiene que ver con la posibilidad de unificar la pluralidad de vicisitudes atravesadas por una identidad en una narración– puede ser entendida como una dimensión compleja, que incluye como mínimo los aspectos de la *cohesión*, de la *continuidad* y de la *demarcación*. La subdimensión de la *cohesión* es seguramente aquella sobre la que la tradición sociológica tiene que ofrecer mayores adquisiciones. Durkheim, por ejemplo, desarrolla una verdadera y propia teoría de la cohesión social[2]. Distingue varias *modalidades* de la cohesión de un colectivo (la solidaridad mecánica y la solidaridad orgánica) y analiza las distintas relaciones entre identidad individual e identidad colectiva dentro de cualquier modalidad. La teoría durkheimiana ofrece entre otras cosas un primer ejemplo de concepto de «fuerza cohesiva» provista de indicadores empíricos. Por lo que concierne a la modalidad de la solidaridad mecánica, entre estos indicadores son incluidos «la relación entre volumen de la conciencia común y volumen de la conciencia individual», «el grado de intensidad normativa de los estados de la conciencia colectiva» y «la determinación mayor o menor de los vínculos puestos por la concien-

[2] Cfr. E. Durkheim: *De la division du travail social* (1893), Paris, Alcan [tr. esp. de Carlos G. Posada: *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1982, pp. 57-101].

[3] Cfr. *Ibid.*, pp. 114-123.

cia colectiva»[3]. En el caso de la solidaridad orgánica, en cambio, algunas particulares variaciones de la tasa de suicidio, que recaen bajo el título del «suicidio egoísta» y en parte del «suicidio anómico» pueden ser consideradas indicadores generales de dos tipos de patología por insuficiente fuerza cohesiva, válidos también dentro de un contexto de solidaridad orgánica[4]. Además, Durkheim desarrolla una fenomenología de las formas patológicas de la cohesión, que gira en torno al concepto de anomía y de formas «anormales» de la división del trabajo[5] y, en definitiva, ofrece importantes consideraciones acerca de la relación entre cohesión social y justicia y entre cohesión social y sentido de lo sacro[6].

En una dirección diferente apuntan, en cambio, las reflexiones de Weber, quien concibe la cohesión de las identidades colectivas, sobre todo como función de la *no-contradicción* de los componentes simbólicos –creencias, normas, sistemas de valores– que las constituyen. La teoría weberiana de la racionalización de la cultura se basa en la premisa de que la cohesión, entendida como manifestación de asunciones de valor con el objetivo de expurgar sus contradicciones, es crucial para *toda* cultura y es un factor motivador de cada esfuerzo de ideación. De hecho, el motor del proce-

[4] Cfr. Id.: *Le suicide. Étude de sociologie*, Paris, Alcan, 1897 [tr. esp. *El suicidio*, Madrid, Akal, 1976, pp. 165-223 y 255-301].

[5] Cfr. Id.: *De la division du travail social*, cit., tr. esp. cit., pp. 415-464.

[6] La función complementaria de la división del trabajo –según Durkheim–, de hecho, deja de explicarse cuando la forma institucional asumida por la división del trabajo viola los requisitos de la justicia distributiva. Sobre este punto, cfr. *Ibid.* e Id.: *Le suicide*, cit., p. 267. Sobre la relación entre sentimiento de lo sacro y cohesión de una identidad colectiva, cfr. Id.: *Le formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912 [tr. esp. de Ramón Ramos: *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal, 1982, p. 193].

so de racionalización está constituido por la exigencia –postulada como imprescindible por Weber– de superar las contradicciones y tensiones que surgen dentro de la red de representaciones por la que cada identidad está formada. Una identidad cultural monolítica, privada de tensiones y de contradicciones, también sería impermeable a toda racionalización. Del mismo modo, una identidad para la que el estado de tensión interna o autocontradicción fuera un valor positivo no traería de los propios impulsos ningún motivo para superarlos. Por tanto, la teoría weberiana de la racionalización es comprensible sólo sobre la base de dos postulados. El primero es el postulado de una inevitabilidad de la presencia de tensiones y contradicciones en toda identidad colectiva. El segundo presupone, de la misma forma, una inevitable tendencia a la superación de estas tensiones, a su reconciliación en una nueva y más completa coherencia. La acrecentada coherencia de una identidad cultural, a su vez, es concebida por Weber especialmente como una acrecentada *coherencia lógica* y es medida, pues, por la ausencia de contradicciones o tensiones lógico-semánticas como una idea reguladora y que obviamente no es entendida por Weber como un estado efectivamente conseguible[7].

La tesis weberiana de un superior potencial de racionalización implícito en el ethos calvinista respecto al implícito en el catolicismo medieval y luego contrarreformista se apoya en el argumento de una ética puritana que representaba una solución mejor a las tensiones culturales surgidas desde el encuentro del tradicional «ethos de la fraternidad» con las motivaciones presupuestas por la modernización de las relaciones económicas y políticas, una solución «mejor» porque apartaba, o como poco aliviaba, tales contradicciones. A esta específica superioridad en la respuesta a las tensiones

[7] Cfr. M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., tr. esp. cit., pp. 603-639, y *Zwischenbetrachtung*, cit.

culturales de una temprana modernización se aunaban otros terrenos sobre los que se registra una superioridad del puritanismo, que tiene más que ver con la dimensión de la profundidad: la capacidad de promover una más racional conducta de vida y de promover la racionalización de la acción en más esferas.

Por último, otras facetas de la subdimensión de la cohesión son iluminadas por las reflexiones de Simmel. La contribución más original de Simmel a la comprensión de semejante dimensión de la realización de una identidad colectiva está constituida por su teoría del conflicto. Simmel no considera el conflicto intra-grupal como opuesto a la cohesión, sino como una de las formas que la cohesión de un colectivo puede asumir. El conflicto –escribe Simmel– «es en sí mismo una forma de asociación». La relación positiva del conflicto con la cohesión puede ser entendida de dos modos. Primero, en el sentido de que un determinado conflicto puede ser típico o característico para un grupo o, con la terminología utilizada aquí, ser constitutivo para su identidad. El ejemplo adoptado por Simmel es el del matrimonio. Un matrimonio atravesado por el conflicto, siempre que no se rompa, no es «menos» matrimonio que matrimonios con más bajos niveles de conflicto. Más bien, el conflicto, o mejor dicho, *un particular conflicto* se convierte en un elemento característico que hace de un matrimonio ese particular matrimonio[8]. Segundo, el conflicto opone grupos uno con otro, pero también une más estrechamente a quien se encuentra en el mismo lado, una observación ésta que también desarrolla Durkheim cuando señala que la

[8] Cfr. G. Simmel: *Der Streit* (1908), en G. Simmel: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, München-Leipzig, Duncker und Humblot, 1922 [tr. esp.: *La lucha*, en *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Revista de Occidente, 1977, pp. 265-355].

frecuencia del suicidio egoísta tiende a disminuir conspicuamente en todos aquellos contextos cuando el conflicto llega a ser dominante en una sociedad, bajo forma de guerra, revolución, guerra civil, etc[9]. De forma interesante Simmel une este «cerrar filas» por parte de los miembros de un grupo involucrado en un conflicto a la análoga dinámica típica de los individuos: la tendencia, cuando se está en un conflicto, a reunirse, *sich zusamennehmen*, *pull oneself together* o bien a juntar todas las energías en un solo punto de forma que puedan emplearse en todo momento en cualquier dirección[10].

No obstante, podría ser engañoso pensar que la subdimensión de la *cohesión* está localizada solamente en la obra de Durkheim, Weber y Simmel. Otros muchos autores convergen en este punto. Auguste Comte, por ejemplo, siendo notablemente escéptico en lo que se refiere a los efectos complementarios del drástico crecimiento de la división del trabajo producido durante la Revolución industrial, y en realidad temiendo, como Burke, que de la ideología individualista de la Ilustración derivase una acrecentada fragmentación de la sociedad, insistía en la dimensión del «consenso social» como factor compensatorio. A su vez, esta dimensión descansaba sobre lo que Comte llamaba «moralidad social», una dimensión normativa capaz de generar un consenso partidario de cohesión, que concentra en cosmologías míticas y religiosas en las sociedades primitivas y antiguas, en visiones del mundo metafísicas en las sociedades premodernas y de la temprana modernidad y en una actitud científica hacia el mundo en las sociedades industriales de la mitad del siglo XIX. Prescindiendo de sus asuntos respecto a la naturaleza humana y a las «leyes» de la sociedad, se le ha reconocido a Comte el mérito de haber desplazado

[9] Cfr. E. Durkheim: *Le suicide*, cit., p. 234.
[10] Cfr. G. Simmel: *Der Streit*, cit.

el centro de la discusión sociológica en torno a la sociedad moderna del tema de las ventajas e inconvenientes de una acrecentada división del trabajo (tema igualmente central en las posiciones contrapuestas de Smith y Rousseau) al tema del peligro que el acrecentamiento de la división del trabajo potencialmente comporta para la cohesión social; asimismo, también se le concede el mérito de haber reflexionado sobre algunos posibles remedios a los más serios de estos peligros y haber destacado el papel, bajo este perfil, del consenso sobre los valores.

Un motivo bastante similar está presente, a más de un siglo de distancia, en la concepción parsoniana del sistema social[11]. En los *Working Papers on the Theory of Action* y en el ensayo sucesivo *General Theory in Sociology* la categoría central de *imperativo funcional* –imperativo funcional para la estabilización y la reproducción de un sistema social– se articula en referencia al denominado esquema AGIL. Entre los cuatro imperativos que cada sistema debe satisfacer para poder sobrevivir encontramos también dos categorías conectadas directamente, incluso si no es de forma exclusiva, a la dimensión de la cohesión. En primer lugar, el imperativo de la «integración» («I» de *integration*), del que se hacen cargo principalmente la esfera del derecho y de las normas morales y las instituciones jurídicas, requiere que todas las actividades de las partes del sistema, no sólo su interacción, estén coordinadas. En segundo lugar, el imperativo del «mantenimiento del modelo» («L» de *latency*), del que se hacen cargo el subsistema cultural y las agencias de socialización, está dedicado a la tarea de generar y distribuir los recursos culturales –principalmente *valores*– que son nece-

[11] Cfr. T. Parsons: *The Social System*, Glencoe, Free Press, 1951 [tr. esp. de José Jiménez y José Cazorla: *El sistema social*, Madrid, Alianza, 1982]; y T. Parsons, R. Bales, E. A. Shils: *Working Paper in the Theory of Action*, New York, Free Press, 1953.

sarios para la «gestión de las tensiones internas»[12] y, por tanto, para evitar una deriva anómica por parte de individuos y subcomponentes de la colectividad. En sus escritos sucesivos *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, de 1966, y *The System of Modern Societies*, de 1971, Parsons atribuye la función crucial de proveer a la cohesión social de un nuevo componente colocado idealmente en el centro del sistema social y llamado *comunidad social*. La comunidad social presente en toda sociedad moderna contribuye a la cohesión de la sociedad más amplia definiendo las modalidades y los límites de las lealtades frecuentemente en conflicto que los singulares miembros y las subunidades se deben recíprocamente como también deben a la sociedad en su conjunto[13]. Para ser cohesiva, una sociedad –afirma Parsons– «debe construir una comunidad *societaria* dotada de un adecuado nivel de integración o solidaridad y de un específico estatuto de pertenencia. [...] Esta comunidad debe ser el «portador» de un sistema cultural suficientemente generalizado e integrado para legitimar el orden normativo»[14].

Encontramos en Parsons dos importantes puntos de convergencia con Weber. En primer lugar, los efectos cohesivos que provienen del cumplimiento de la función integradora se unen en última instancia a la capacidad del sistema cultural de proporcionar a los miembros de una colectividad modelos motivacionales *coherentes*. El conflicto de nuevo es entendido aquí como lo opuesto de la coheren-

[12] Cfr. T. Parsons: *General Theory in Sociology* (1959), en R. K. Merton, L. Broom, L. S. Cottrell (eds.): *Sociology Today. Problems and Prospects*, vol. 1, New York, Harper & Row, 1965, p. 7.

[13] Cfr. Id.: *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1971, pp. 11-13 [tr. esp. Agustín Conti: *El sistema de las sociedades modernas*, México, Trillas, 1982, pp. 9-12].

[14] Cfr. Id.: *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1966, p. 17.

cia y es vinculado –como en la teoría weberiana de la racionalización cultural– a las tensiones internas del sistema cultural y, más en particular, a las tensiones que surgen entre valores generales y normas específicas. La concepción parsoniana de la cohesión se encuentra, no obstante, en una línea de convergencia con la de Weber también bajo un segundo perfil. Ningún sistema social puede estar completamente integrado o cohesionado y el imperativo funcional de la integración no puede ser jamás del todo satisfecho, en cuanto que «ningún sistema de orientación de valor dotado de perfecta coherencia interna puede ser plenamente institucionalizado en una sociedad concreta»[15]. Las tensiones y las contradicciones, especialmente aquellas entre expectativas y realizaciones del rol, no desaparecen nunca de la vida social. Interesantes son al respecto las consideraciones elaboradas por Parsons acerca del tema opuesto: la imposibilidad de una fragmentación total de la cohesión social. Escriben Parsons y Shils:

> Es improbable que una sociedad nunca pueda estar completamente desintegrada. [...] Hasta las sociedades afligidas de *anomía* (por ejemplo, afligidas por formas extremas de conflicto de clase, hasta el límite de la guerra civil) poseen desde siempre en su interior áreas considerables de solidaridad. Ninguna sociedad jamás se «desintegra completamente». [...] La desintegración completa es un caso límite hacia el que a veces los sistemas sociales pueden evolucionar, especialmente en ciertas áreas estructurales, pero sin alcanzarlas jamás. Naturalmente un particular sistema social puede perder la propia identidad o ser transfor-

[15] T. Parsons, E. A. Shils (con la colaboración de J. Olds): *The Social System* (1962), en T. Parsons, E. A. Shils (eds.): *Toward a General Theory of Action*, New York, Harper & Row, 1962, p. 231 [tr. esp. de Rubén H. Zorrilla: *Hacia una teoría general de la acción*, Buenos Aires, Kapelusz, 1968].

mado en otro sistema radicalmente diferente y puede ser absorbido por otro sistema social. Puede escindirse en distintos sistemas sociales cuyas divisiones principales siguen líneas territoriales. Pero la disolución en el «estado de naturaleza» es imposible[16].

El aspecto de la *continuidad*, dentro de la dimensión de la coherencia, está presente en la tradición sociológica bajo varias rúbricas y es afrontado desde diversas perspectivas. Un ejemplo pertinente es dado por el concepto durkheimiano de *conciencia colectiva*, entendida como «conjunto de creencias y sentimientos comunes a la media de los miembros de la misma sociedad». La conciencia colectiva para Durkheim es «independiente de las condiciones particulares en que los individuos se encuentran colocados; ellos pasan y ella permanece». La conciencia colectiva, además, «no cambia con cada generación sino que, por el contrario, liga unas con otras las generaciones sucesivas»[17]. Uno de los herederos modernos de la «conciencia colectiva» durkheimiana es dado por el componente «L» del esquema AGIL de Parsons, cuyas funciones, además de la de contener las tensiones, incluyen también la de proporcionar un sentido de continuidad a la colectividad, una función que es llevada a efecto haciendo que los miembros de la colectividad desarrollen más o menos las mismas motivaciones, necesidades y capacidades de generación en generación[18].

En definitiva, dentro de la compleja dimensión de la coherencia, el aspecto de la *demarcación* es examinado por Durkheim desde tres puntos de vista. Desde una primera perspectiva la demarcación aparece como sinónimo de una *necesidad de diferenciación* que surge –según Durkheim– de

[16] *Ibid.*, p. 204.

[17] E. Durkheim: *De la division du travail social*, cit., tr. esp. cit., pp. 94-95.

[18] Cfr. T. Parsons: *General Theory in Sociology*, cit., p. 7.

la acrecentada *densidad* de un agregado colectivo y se manifiesta como necesidad –conscientemente advertida por los componentes de este agregado– de distinguirse de las otras colectividades, de superar una especie de malestar intrínseco, de percepción del fallido desarrollo de las propias potencialidades, que Durkheim ve conectado a una demasiado pronunciada extensión indiferenciada de una identidad[19]. Durkheim parte aquí del presupuesto de que una identidad demasiado extendida se convierte en una identidad poco perfilada, poco neta, poco demarcada hacia su interior, es decir, hacia los participantes. Como el lenguaje de los *mass media*, dirigiéndose a un vasto y variado público, debe necesariamente difuminarse en un lenguaje neutro y menos rico, cada vez menos la expresión de una comunidad reconocible, así, en este caso las variaciones, amplias y casuales, que una identidad colectiva indiferenciada debe acomodar en su interior, corroen y desenfocan los contornos.

En un segundo sentido, Durkheim concibe la demarcación como el logro y la estabilización de un nivel de diferenciación óptima entre identidades individuales y colectivas. Demasiada distancia, o la tolerancia de un grado excesivo de diversidad entre los contenidos de la identidad individual y la del grupo, generan una alta probabilidad de que la identidad colectiva se quiebre por exceso de fuerza centrífuga, por su incapacidad para «atar» a los individuos con bastante fuerza como para que éstos se sientan siempre parte del colectivo. Es ésta la tesis desarrollada por Durkheim en sus reflexiones sobre el suicidio egoísta y sobre el suicidio anómico[20]. Por otro lado, un excesivo allanamiento de la identidad individual sobre aquella de la colectiva dentro de la que está inscrita –como es característico de los gru-

[19] Cfr. E. Durkheim: *De la division du travail social*, cit., tr. esp. cit., pp. 333-338.

[20] Cfr. Id.: *Le suicide*, cit., tr. esp. cit., pp. 165-223 y 255-303.

pos integrados a través de la solidaridad mecánica– da lugar al riesgo especularmente opuesto de un colapso a través de implosión. Un exceso de fuerza centrípeta conduce al individuo a fundirse completamente con la vida del grupo y, por tanto, priva al grupo del beneficio del cambio de influencias entre individuos reconocidos e identidad colectiva. El grupo se encamina a un colapso debido al completo ir a menos del cambio entre interior y exterior. Está en estas consideraciones el núcleo de la concepción durkheimiana del suicidio altruista y fatalista[21].

En definitiva, en un tercer sentido, tal subdimensión de la coherencia se presenta en Durkheim como una necesidad de reafirmación de la propia identidad colectiva contra lo diferente y lo desviador. La coherencia de una identidad, de hecho, es puesta en duda por cada acto que viole sus normas constitutivas. El derecho penal –según Durkheim– se dirige exactamente a defender esta integridad restableciendo, por medio de la expiación de la pena, tal coherencia. La función principal de la pena no es tanto la de castigar al culpable a fin de corregirlo, ni de desanimar a los potenciales criminales, sino la de «mantener intacta la cohesión social, conservando en la conciencia común toda su vitalidad»[22]. Esta coherencia o solidaridad, puesta en duda de forma frontal y radical por todo acto criminal, se desvanecería, hasta desaparecer del todo, «si una reacción emocional de la comunidad no interviniese para compensar tal pérdida»[23]. En resumen, para que una identidad colectiva permanezca coherente hace falta demarcarse con nitidez de los comportamientos desviadores por parte de los individuos que la componen; lo que Parsons llamará «control social» es el mantenimiento de los límites entre una identidad y lo que está fuera de ella.

[21] Cfr. *Ibid.,* pp. 224-254 y 301.
[22] Cfr. Id.: *De la division du travail social,* cit., tr. esp. cit., p. 121.
[23] *Ibid.*

Sobre la dimensión de la demarcación es posible, en definitiva, observar una significativa convergencia entre George Herbert Mead y Georg Simmel. Desde puntos de vista diferentes ambos logran comprender de forma similar la relación entre la amplitud de una colectividad y la individuación de sus miembros. Porque el Yo se transforma en ser –según Mead– como reflejo de un proceso de interacción y, más en particular, al aprender a percibirse en las refracciones que produce en los ojos antes que «otro significante» y después de «otro generalizado», la individuación de un Yo concebido de esta forma incrementa proporcionalmente al alargamiento de la comunidad respecto a la que aprende a situarse[24]. Desde nuestra perspectiva, cuanto más aumenta la individuación, tanto más se acentúa la demarcación entre la identidad individual y la identidad común de la que surge. En su ensayo *La extensión del grupo y el desarrollo de la individualidad*[25], Simmel sostiene, además, que se da una proporcionalidad directa entre la extensión de un grupo social y el grado de individuación que sus miembros pueden desarrollar. Cuanto más reducido es el grupo, más fuertes y vinculados son los límites dentro de los que el grupo logra confinar a sus miembros. Por otro lado, cuanto más amplio es el grupo, más numerosas son las posibilidades para sus miembros de adoptar estilos de vida, creencias, actitudes y orientaciones de valor que se desvían de las predominantes en el grupo. También para Simmel, por tanto, no menos que para Mead, la nitidez del límite entre la identidad de un grupo y la identidad de sus miembros es una función de las dimensiones del grupo. En el ensayo *La intersección de*

[24] Cfr. G. H. Mead: *Mind, Self and Society*, cit., p. 265, tr. esp. cit., pp. 291-292.

[25] G. Simmel: *Die Erweiterung der Gruppe und die Ausbildung der Individualität*, en *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1890.

los círculos sociales[26], Simmel explora en definitiva otra faceta de la demarcación: la nitidez de la demarcación del grupo en la vertiente interior, o sea, de las identidades de sus miembros, es vista como función de la multiplicidad de pertenencias que a un determinado individuo le es concedido cultivar.

Vitalidad

En el caso de las identidades colectivas, la dimensión de la vitalidad asume en primer lugar el significado de una participación alegre, espontánea y «en serio», por parte de la mayoría de los miembros del grupo, en aquellas actividades rituales que tienen un papel crucial para la definición y el mantenimiento de la identidad misma. En general, un bajo grado de vitalidad se manifiesta al ver que las actividades rituales constitutivas para la identidad del grupo son completadas por los miembros del grupo mismo en ese modo que precisamente se suele llamar «ritualista», es decir, de modo hipócrita, *tongue in cheek* o meramente instrumental. La dimensión de la validez puede ser especificada de forma diferente según el tipo de identidad considerado. Perder vitalidad se traduce para una identidad *cultural* en el hecho de que sus miembros se orienten hacia los valores fundados formalmente y, por así decirlo, cínica, un poco como los actores goffmanianos. Para una identidad *social* la pérdida de vitalidad se traduce en el escaso entusiasmo con el que se atiende a la integración de los intereses eventualmente divergentes, en la resignada pasividad con la que los miembros participan en la división del trabajo y en su tomar distancias escépticamente de los principales símbolos de status

[26] Id.: *Sie Kreuzung sozialer Kreise*, en *Über soziale Differenzierung*, cit.

y de la estratificación por éstos presupuesta. Para una identidad *política* una escasa vitalidad quiere decir, entre otras cosas, que sus miembros satisfagan sus obligaciones sólo por temor a sanciones exteriores.

En *Las formas elementares de la vida religiosa*, Durkheim destaca este nexo entre rito y mantenimiento de la identidad colectiva. No obstante, mientras que Durkheim en su texto acentuaba sobre todo la relación entre rito y cohesión de la colectividad, aquí nos interesa subrayar que la dimensión de la vitalidad de un grupo está ligada al *modo* en el que se participa en los ritos. La fuerza integradora de lo sacro no es dada de una vez para siempre. Debe ser constantemente revivificada y renovada, de otra forma se corroe y se apaga. En resumen, la cohesión de un grupo, cuando el grupo está en estado de comunión, estimula y refuerza la vitalidad de las identidades culturales individuales de aquellos que forman parte de él. De aquí la relevancia de los ritos, sobre todo de aquellos positivos, que tienen el poder, llevando la congregación de los creyentes a reunirse, de renovar su adhesión al núcleo central de la identidad colectiva. Una identidad que no tiene ritos, no tiene los medios para revivificarse a sí misma y no puede más que deteriorarse en el tiempo. ¿Pero qué es lo que distingue un rito capaz de tal prestación integradora de uno que no la tiene? La diferencia consiste precisamente en la distinta capacidad para suscitar la participación espontánea por parte de los miembros de la colectividad y para suscitar arrebato y fervor[27]. Una identidad colectiva ha perdido su vitalidad, entendida aquí como poder para regenerarse, si sus ritos tradicionales pueden estimular sólo una forma forzada, hipócrita, apática de participación en los miembros de la identidad. Algo similar –afirma Durkheim– está corroyendo la espontaneidad con

[27] Cfr. E. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., tr. esp. cit., pp. 316-325.

la que participamos en estos ritos de la tradición occidental que han sobrevivido a los procesos de modernización[28].

Además, encontramos en Durkheim una importante noción de la vitalidad de una identidad colectiva como homólogo de la inmediata percepción del Yo como digno de amor por parte de la identidad individual. La identidad colectiva de un grupo, de hecho, puede ser humillada o exaltada por ciertos actos de los participantes o de terceros, que asumen un valor simbólico. El individuo debe poder percibir la identidad colectiva en la que participa como digna de estima y de inversión afectiva. Esta identificación positiva con la identidad colectiva de la que se es parte es exaltada cuando el sentido de lo sacro es fuerte en la comunidad, mientras que por otro lado se disipa o precipita en crisis cuando la comunidad se encamina hacia un estado de anomía, o sea, hacia un estado de endémica fluctuación de las representaciones sociales cruciales que conciernen al orden distributivo, la estratificación social y la idea de justicia.

En definitiva, la propensión de un colectivo a defender el núcleo central de la propia identidad de ofensas y comportamientos desviadores por medio de penas y expiaciones ofrece otro motivo de reflexión respecto a la vitalidad de una identidad colectiva, entendida en este caso como análogo al sentido de indudable autopresencia, inmediatez y certeza de quien se es que caracteriza, bajo un determinado aspecto, la vitalidad de una identidad individual. La reacción punitiva, institucionalizada en el derecho penal, con la que una identidad colectiva hace frente a cualquier violación del propio orden normativo y, por tanto, un índice de su seguridad de sí y determinación. Una identidad poco cohesionada, poco segura, en fluctuación anómica, en disgregación, no reacciona con la misma decisión. Una identidad que no castiga con decisión a quien la ofende es una identidad a la

[28] Cfr. *Ibid.*, pp. 357-362.

que le falta algo desde el punto de vista de la vitalidad entendida como autocerteza[29].

También desde la óptica de Weber la vitalidad de una identidad colectiva es una dimensión importante de su autorrealización. La vitalidad de una identidad colectiva, no obstante, es –según Weber– algo mucho menos diferenciado que para Durkheim: ésta designa fundamentalmente la *disponibilidad a la racionalización* que caracteriza una identidad colectiva. Lo contrario de la vitalidad –para Weber– es el *tradicionalismo* de identidades colectivas que se oponen por pura inercia y viscosidad simbólica al cambio. Ejemplos de esta concepción de la validez se encuentran en la discusión establecida en torno a los vínculos del tradicionalismo cultural en el trabajo a destajo[30] o en la discusión sobre la voluntad de ganancia y el espíritu de innovación a ésta unido. Vitalidad es también receptividad al carisma, al carisma como agente fundamental de cambio, pero en general vitalidad es para Weber *disponibilidad al cambio*, en primer lugar a la transformación en sentido racionalizador, e intolerancia por todo lo que se le interpone, intolerancia hacia el tradicionalismo. Una valoración altamente positiva, además de entusiasta, de la subdimensión de la vitalidad se puede encontrar también en el análisis marxista de la especificidad de la burguesía como clase dominante. Entre todas las clases dominantes que han existido, la clase burguesa se distingue por su fundar el propio dominio sobre la transformación continua más que sobre la mera conservación de los ordenamientos del pasado:

[29] Cfr. Id.: *De la division du travail social*, cit., tr. esp. cit., pp. 114-115.

[30] Cfr. M. Weber: *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus*, en «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 20, 1905, pp. 1-54 y 21, pp. 1-110 [tr. esp. Luis Legar: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1979].

La época de la burguesía se caracteriza y distingue de todas las demás por el constante y agitado desplazamiento de la producción, por la conmoción interrumpida de todas las relaciones sociales, por una inquietud y una dinámica incesantes. Las relaciones inconmovibles y mohosas del pasado, con todo su séquito de ideas y creencias viejas y venerables, se derrumban, y las nuevas envejecen antes de echar raíces. Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado, y, al fin, el hombre se ve constreñido, por la fuerza de las cosas, a contemplar con mirada fría su vida y sus relaciones con los demás[31].

La extraordinaria vitalidad de una clase dominante de este tipo consiste en su *dinamismo antitradicionalista* que, más que bajo el perfil de sus resultados históricos, es examinado por Marx con un notable grado de admiración por la energía que emana y por el momento de auténtica liberación y exaltación de las potencialidades humanas que éste implica.

Finalmente, la dimensión de la vitalidad adquiere una apariencia todavía distinta en el pensamiento de Tocqueville. En *La democracia en América* es posible encontrar una noción implícita de vitalidad entendida como propiedad de un público, y más precisamente como una disponibilidad a movilizarse y participar en la deliberación pública, cuyo opuesto está constituido por la *apatía* que una determinada cultura de lo privado, junto al consiguiente «despotismo dócil», contribuye a diseminar entre los ciudadanos. La cultura de lo privado, a su vez alimentada por la típica igualdad de las condiciones sociales en la sociedad democrática, induce a los ciudadanos a desistir de la participación y a delegar al gobierno las gestiones de casi todos los intereses.

[31] K. Marx, F. Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*, London 1848 [tr. esp. W. Roces: *El manifiesto comunista*, Madrid, Ayuso, 1981, p. 27].

Los gobiernos elegidos muy pronto logran adquirir un poder «inmenso y tutelar» –un poder que es «absoluto, minucioso, sistemático, precavido y apacible»[32]– y se extiende a cubrir toda la vida social y al final mortifica toda iniciativa y proyecto colectivo. Al final de este proceso ese público de ciudadanos que antaño era activo se reduce a «un rebaño tímido y laborioso, del que el gobierno es el pastor»[33]. Este público apático vuelve a ganar un semblante de vitalidad tan sólo en las ocasiones electorales, la mantiene el tiempo necesario para elegir sus tutores y después recae en el estado de dependencia total[34].

Profundidad

La profundidad de una identidad colectiva tiene una semejanza más estrecha, que la coherencia y la vitalidad, con la dimensión homóloga de las identidades individuales. Designa la posesión de una conciencia, por parte de los miembros de un grupo, respecto a los requisitos centrales del mantenimiento y de la reproducción de la identidad colectiva misma. Una vez más encontramos a Marx entre los autores que tienen mucho que decir sobre esta dimensión. Sus conceptos de «ideología» y de «fetichismo de la mercancía» son hasta demasiado conocidos para reclamar aquí una reconstrucción. Por mucho que hoy pueda parecer problemático el asunto, implícito en Marx, de la posibilidad de representaciones exentas de distorsiones ideológicas, el ideal negativo de reducir la influencia engañosa de los intereses

[32] Cfr. A. de Tocqueville: *De la démocratie en Amérique* (1835, 1840), Paris, Garnier-Flammarion, 1981, 2 vols. [tr. esp. de Eduardo Nolla: *La democracia en América*, Madrid, Aguilar, 1989, p. 349].

[33] *Ibid.*, pp. 349-350.

[34] Cfr. *Ibid.*, p. 350.

materiales sobre procesos cognoscitivos y sobre la formación de las representaciones sociales, ahí incluidas las autorrepresentaciones que una colectividad se forma y transmite, continúa ejerciendo un atractivo que va más allá de los límites de la tradición marxista en sentido reducido. Lo mismo vale para el concepto de fetichismo: la invitación a utilizar lenguajes descriptivos que no ofusquen la dimensión ligada a la acción humana en los fenómenos examinados tiene una resonancia que se extiende mucho más allá del ámbito de los fenómenos estudiados por Marx. Estos dos aspectos de la herencia de Marx ya forman parte de nuestras intuiciones comunes en torno al significado de la realización para una identidad colectiva, de la misma forma que aquellos ideales freudianos del «volver consciente lo inconsciente» y «someter el Ello al gobierno del Yo». A pesar de la distancia que separa nuestra sensibilidad de la fe de Marx y Freud en la posibilidad de conocimiento objetivo, seguramente también permanece válida para nosotros su intuición por la que hay algo de contradictorio en la idea de una identidad colectiva realizada pero que no posee profundidad.

En la dimensión de la profundidad encontramos importantes reflexiones también en Durkheim y Weber. Para Durkheim la evolución de la conciencia colectiva –una evolución desde este punto de vista paralela a la evolución seguida por el concepto de divinidad– se desarrolla a lo largo de un eje que va hacia una cada vez mayor abstracción y generalidad de contenido[35]. Un segundo aspecto de la profundidad de una identidad colectiva reside en el hecho de que haciendo la conciencia colectiva más general y abstracta, aumenta el grado de autorreflexividad necesario para el individuo para aplicar prescripciones y prohibiciones cada vez

[35] Cfr. E. Durkheim: *De la division du travail social*, cit., tr. esp. cit., pp. 383-388.

más abstractas en los contextos de acción dados. En tercer lugar, Durkheim en algunos pasajes sobre las representaciones sociales también señala el progresivo devenir reflexivo de la sociedad en su conjunto. Las representaciones sociales son entendidas como estados de la conciencia colectiva que expresan el modo en el que el grupo se concibe a sí mismo en relación con los objetos con los que se pone en contacto[36]. En otros lugares, esta autorreflexividad es expresamente presentada por Durkheim como fundamento de la superioridad de una forma social o identidad colectiva respecto a otra. Por ejemplo, al final de un pasaje (anticuadamente etnocéntrico) en el que justifica como sabia la actitud de quien se niega a abandonar la propia fe religiosa incluso si racionalmente no logra justificar todos los detalles de las obligaciones y de las prescripciones rituales que se siguen de ello –sabio en cuanto que éste inconscientemente se daría cuenta de que el objetivo de la religión y del dogma no es explicar o tener éxito técnico, sino integrar la comunidad–, Durkheim caracteriza este «prejuicio favorable», este «impulso a la fe», que lleva a cerrar un ojo ante los saltos lógicos y las contradicciones presentes en las propias creencias, como la base de la autoridad de la religión tanto para el europeo como para el aborigen australiano. La superioridad del primero sobre el segundo, no obstante, estaría para Durkheim en que el creyente occidental se da cuenta mejor de los procesos psicológicos implicados en su fe: él sabe que «es la fe la que salva»[37]. Pero las reflexiones más interesantes de Durkheim sobre el tema de la profundidad como autorreflexividad están en clave crítica y denuncian los riesgos conectados a un *exceso* de autorreflexividad. Encontramos estas consideraciones en algunos pasajes sobre la etiología de diversos tipos de suicidio, en los que resuena el tema

[36] Cfr. Id.: *Les regles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris 1895.
[37] Id.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit.

nietzscheano de la reflexión como alejamiento de los procesos vitales y negación de los mismos. Si nuestra conciencia –escribe Durkheim–

> se individualiza, pues, más allá de cierto punto, si se separa demasiado radicalmente de los otros seres, hombres o cosas, se encuentra incomunicada con las fuentes mismas de las que debía normalmente alimentarse y no tiene nada a que poderse aplicar. [...] La idea y el movimiento son, en efecto, dos fuerzas antagónicas que progresan en sentido inverso la una de la otra; y el movimiento es la vida. Se ha dicho que pensar es impedirse obrar; en la misma medida es, pues, impedirse vivir[38].

También en la teoría weberiana de la racionalización de las culturas encontramos una acentuación de la dimensión de la profundidad como constitutiva de la autorrealización de una identidad colectiva. La profundidad aquí es entendida principalmente en el sentido de *autorreflexividad*, pero también en otras acepciones. Como incluso para Durkheim, la mayor autorreflexividad constituye el *quid* específico que hace a una cultura más racionalizada «superior» a una cultura menos racionalizada. En sus ensayos de sociología de la religión, a diferencia de los ensayos metodológicos, Weber insiste con frecuencia en la superioridad global de un sistema ético o de una cultura religiosa respecto a otra. Cuando sostiene que una ética religiosa de las normas contiene una respuesta a los dilemas de la existencia humana más racional que la implícita en una religiosidad mágica, o

[38] Id.: *Le suicide*, cit., tr. esp. cit., pp. 305-306. Sería un error sostener que estas consideraciones poseen una relevancia marginal en el pensamiento de Durkheim. La conexión sistemática entre escasa cohesión social y suicidio egoísta descansa sobre la postulación de una variable intermedia: una excesiva individuación, entendida como exceso de autorreflexividad. Cfr. *Ibid.*

cuando sugiere que una ética de la convicción, como el *ethos* puritano, representa un progreso respecto a la ética del catolicismo medieval, Weber normalmente justifica estas afirmaciones suyas sobre la base de juicios concretos respecto a varios aspectos de las formas culturales en cuestión, pero nos dice bastante poco respecto a los criterios sobre los que se basan semejantes juicios. Estos criterios, en último término implícitos, equivalen a una reafirmación de la relevancia de la autorreflexividad entre las diversas dimensiones de la realización de una identidad. Incluyen, de hecho, la extensión del círculo de los destinatarios de las prescripciones generadas por una determinada ética religiosa (un particular conjunto de actores, como por ejemplo los miembros del clan o de la tribu, o grupos más amplios hasta la entera especie humana), el tipo de justificación normativa considerado aceptable, la complejidad del objeto del juicio moral (que puede variar de singulares acciones aisladas hasta el conjunto de la conducta de vida), y los diferentes niveles cognitivos mínimos presupuestos por varios tipos de éticas (a partir de la simple habilidad para distinguir ser y deber ser, hasta la autonomía flexible y guiada por el juicio presupuesta por la ética de la responsabilidad)[39].

Particular importancia reviste el segundo de estos criterios. De hecho, en base a éste, la evolución de las éticas religiosas asume las semejanzas de la adquisición de niveles continuamente crecientes de *reflexividad*. Mientras que dentro de las concepciones éticas menos racionalizadas, y obviamente dentro de los grupos sociales por éstas integradas, son solamente las acciones singulares y, más tarde, las clases de acciones las que tienen que ser valoradas sobre la base de las normas de la comunidad, para los grupos integrados a través de una cultura

[39] Cfr. W. Schluchter: *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1979.

ética moderna y basada en principios, como la inaugurada por el puritanismo, se vuelve posible acceder a un ulterior nivel de reflexividad, considerado por Weber uno de los aspectos distintivos de una racionalización cultural plenamente desplegada; es decir, para un grupo se vuelve posible –aunque naturalmente no siempre prácticamente factible– considerar sus propias normas éticas y no solamente las acciones a la luz de principios generales respecto a las normas.

La dimensión de la profundidad se hace más específica, en definitiva, en las reflexiones que Habermas conduce sobre los requisitos de la reproducción de las identidades *sociales*. La identidad *social* de una colectividad adquiere profundidad –según Habermas– en la medida en que incluye una conciencia de tres principales tipos de requisitos de la propia reproducción; requisitos ligados a la reproducción de los aspectos *simbólicos* de la identidad (creencias y normas compartidas), requisitos ligados a la *integración* del grupo (conciencia respecto a los procedimientos utilizados por la regulación del conflicto), y requisitos ligados a la *socialización* de las nuevas generaciones (relativización de las prácticas de educación e instrucción)[40]. La relevancia atribuida por Habermas a la dimensión de la profundidad, entendida como conciencia de estos requisitos, es indicada entre otras cosas por la valencia crucial que le asigna a procesos como el paso de una moral convencional a una moral postconvencional, de una identidad de rol a una identidad del Yo, de un modelo convencional de integración social a uno racional.

Madurez

En definitiva, también la dimensión de la *madurez* es susceptible de ser aplicada a las identidades colectivas. Tam-

[40] Cfr. J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, cit., vol. 2, pp. 212-218, tr. esp. cit., vol. 2, pp. 200-210.

bién en el caso de identidades colectivas, de hecho, es posible distinguir casos de congruencia entre la imagen de uno mismo, por un lado, y la realidad cultural, social o política del grupo, por otro, y casos en cambio de manifiesta incongruencia entre estos dos órdenes de representaciones, por ejemplo, allí donde el grupo mantiene una imagen de sí mismos marcada por una grandiosidad narcisista. Además, es posible distinguir grupos dotados de elasticidad en la adaptación a la realidad y grupos cuyas estrategias son rígidas e irrealistas[41], grupos capaces de distanciamiento autoirónico y grupos ligados por una *deadly earnestness*, grupos pragmática o ideológicamente orientados. De nuevo, en la obra de los teóricos de la sociedad del período clásico de la tradición sociológica encontramos interesantes reflexiones sobre el tema.

La dimensión de la madurez, por ejemplo, está implícitamente presupuesta en la concepción weberiana del proceso de racionalización. La racionalización de la cultura, de hecho, guía no sólo a una identidad cultural más coherente y más autoconsciente, sino también a una identidad cultural más *madura*, en el sentido de estar más *desencantada*, o sea, en condiciones mayores para resistir a la ilusión de la propia omnipotencia mágica. Es lo que sostiene Weber a propósito del paso de las éticas mágicas a las éticas de las normas[42]. Otro ejemplo es, en época moderna, el que proporciona el paso del catolicismo al puritanismo: el abandono de la confesión y en general de la vía sacramental a la salvación es presentado por Weber como un ulterior paso

[41] Refiriéndose a la clasificación de los mecanismos de defensa propuesta por Anna Freud, Neil Smelser ha desarrollado una interesante tipología de los mecanismos colectivos de defensa. Cfr. N. Smelser: *Depth Psychology and the Social Order*, en J. C. Alexander (ed.): *The Micro-Macro Link*, Berkeley, University of California Press, 1988.

[42] Cfr. M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., tr. esp. cit., pp. 412-492.

adelante en el abandono de la mentalidad mágica del «jardín encantado»[43]. Ulteriores contribuciones a la comprensión del nexo de racionalización y madurez podemos encontrarlas en las reflexiones de Weber sobre la racionalización de la acción y de la sociedad en general. En el contexto de estas reflexiones –como ha mostrado Habermas– el concepto weberiano de racionalización viene a asumir otros sentidos respecto a la reconciliación de tensiones culturales. Por ejemplo, si consideramos ese último estado de racionalización de la acción ética representado por la *ética de la responsabilidad* e intentamos imaginarnos la identidad colectiva de un grupo cuyos miembros se orientan predominantemente hacia una ética de este tipo, parece claro que el término racionalización se vuelve sinónimo de acrecentada adecuación de los medios a los fines preelegidos, el sentido de una más prudente atención vuelta a las consecuencias, principales pero también secundarias, de las propias acciones, el sentido de una capacidad para saber mediar razones de principios (las intenciones y los valores) y razones pragmáticas (los resultados directos y las consecuencias secundarias) en la determinación de la propia conducta, asume el sentido de una capacidad, de algún modo unida a aquella tolerancia de la ambivalencia que asociamos a la idea de una identidad individual madura, para aceptar la relativización de los propios valores y principios, asumiendo también el sentido de una radical y rigurosa aplicación del examen de realidad en contraposición al dejarse guiar por las propias fantasías de omnipotencia. En definitiva, la racionalización de la acción a la luz de la ética de la responsabilidad también adquiere en Weber el sentido de la aceptación de la necesaria limitación de los propios proyectos. Por ejemplo, en la subcultura de la comunidad científica la ma-

[43] Cfr. Id.: *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus*, cit., tr. esp. cit., pp. 119-122.

durez comporta la aceptación de la inevitabilidad de la especialización y la renuncia a la persecución de «visiones»[44].

Ecos de esta acepción de la madurez los reencontramos también en la caracterización que Weber ofrece del racionalismo occidental en la *Introducción del autor* que sirve prefacio a los estudios de sociología de las religiones y que, de manera engañosa, usa con frecuencia, siguiendo el ejemplo de Parsons, como introducción al texto de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*[45]. En este texto, una sociedad racionalizada es definida como más *madura* no sólo a medida que su cultura está más *desencantada*, sino también en cuanto que se manifiesta más capaz de incorporar e institucionalizar un número creciente de modelos de conducta racional respecto al objetivo, capaz de sustituir la excepcionalidad del carisma con la rutina de la administración y de las formas de dominio legal-racional y capaz de desarrollar en mayor medida los ámbitos del derecho y de la ciencia, dos esferas en las que, de nuevo, más fuerte y convincente se hace la insistencia en la aplicación rigurosa del examen de realidad y la aversión respecto a las mitologías proyectivas y las fantasías de omnipotencia. Regresa aquí, bajo otro aspecto, el tema del puritanismo como vehículo de racionalización, en particular desde el punto de vista de la capacidad del puritanismo para llevar a esa forma suprema de conmensuración del actuar a los fines, que es la reunificación de todas la acciones locales del fiel en una «conducta de vida racional». Esta última plantea un papel crucial a un determinado modo de medirse con el mundo que, de nuevo, atribuye gran importancia al examen de realidad, fomen-

[44] Cfr. Id.: *Wissenschaft als Beruf* (1918), en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1922 [tr. esp. de Joaquín Abellán: *La ciencia como profesión*, en *La ciencia como profesión-La política como profesión*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, pp. 53-89].

[45] Cfr. Id.: *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus*, cit., tr. esp. cit., pp. 5-22.

ta un examen desapasionado de los pros y los contras de todas las opciones alternativas a la luz del máximo de conocimiento empírico accesible, adecua las propias elecciones de fines a cuanto es racionalmente posible y, en general, orienta la persona hacia un ordenado autocontrol dirigido a moderar la búsqueda del placer; un autocontrol ejercido no para seguir la tradición, sino para llevar la pluralidad de las propias experiencias a la unidad de un proyecto de vida. La madurez se vuelve aquí sinónimo de *moderación*.

El aspecto de la *flexibilidad* dentro de la dimensión de la madurez es subrayado, sobre todo, por Simmel. En su ensayo sobre el conflicto encontramos reflexiones sobre cierta cualidad de elasticidad o rigidez que los grupos pueden tener[46]. Una postura análoga se encuentra en Durkheim. La superioridad de la solidaridad orgánica sobre la mecánica descansa en último término sobre la mayor flexibilidad de los ordenamientos propios de una sociedad basada en la solidaridad orgánica respecto a la rigidez de los ordenamientos propios de sociedades reguladas por la solidaridad mecánica. La noción de madurez como flexibilidad también está implícita en el concepto durkheimiano de suicidio *fatalista*, un tipo de suicido inducido por la excesiva rigidez de una identidad colectiva. Este concepto no ha recibido verdaderamente la misma atención, por parte de Durkheim, que la reservada a los más famosos conceptos de suicidio egoísta, altruista y anómico. Hay que creer, sin embargo, que, si hubiese podido ver las sociedades totalitarias del siglo XX, con toda seguridad Durkheim habría dado un espacio más relevante al suicido fatalista, como acción emprendida por exiliados, balseros, refugiados, disidentes, opositores a un régimen, que conscientemente arriesgan la vida con tal de procurase una vía de salida de una identidad colectiva cuya rigidez sofoca todo espacio de autonomía.

[46] Cfr. G. Simmel: *Der Streit*, cit.

Finalmente Durkheim sostiene que es propio de toda sociedad formarse una imagen idealizada de sí misma, normalmente depositada en la conciencia religiosa. «Una sociedad» –escribe Durkheim– «no puede crearse ni recrearse sin crear al mismo tiempo algo ideal».

La creación de una imagen ideal de sí misma «no es para ésta un tipo de acto suplementario con el que se completaría, una vez formada; es el acto con el que ésta se hace y se rehace periódicamente»[47]. Como en el caso de la identidad individual, este ideal, de nuevo, puede o ser comparado de forma realista con la sociedad en cuestión o ser con más precisión de tipo fantástico-proyectivo y traicionar fantasías colectivas de omnipotencia y grandeza.

Conclusión

Podríamos continuar profundizando y especificando el sentido que asumen las diversas dimensiones de la autorrealización y las relaciones que existen entre ellas, pero, dejando esta investigación para un trabajo futuro, querría concluir regresando a algunas reflexiones sobre las coordenadas de fondo dentro de las que se mueve el proyecto para reconstruir la validez normativa en torno a las nociones de autenticidad y juicio. El concepto de «bien» ha sido siempre una categoría residual en la filosofía moral contemporánea, ha sido tratado siempre como algo que en un determinado momento hacía falta mencionar, pero que permanece fuera del debate filosófico verdadero y propio[48]. Las raíces de esta

[47] E. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit.

[48] Sobre este punto, cfr. E. Anscombe: *Modern Moral Philosophy*, en «Philosophy», 33, 1958, pp. 1-19; G. H. Von Wright: *The Varieties of the Goodness*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963; J. B. Schneewind: «The Misfortunes of the Virtues», en *Ethics,* 101, 1990. Para una excepción digna de mención en el ámbito de la filosofía analítica, cfr. R.

situación se hunden en las peculiaridades del proceso de racionalización que la ética moderna ha atravesado *después de* la afirmación del protestantismo y en respuesta a las *nuevas tensiones culturales* abiertas por esta afirmación. Uno de los resultados de este proceso de racionalización es que hoy tenemos, por un lado, un léxico extremadamente diferenciado para discutir cuestiones de justicia y, por otro, un lenguaje demasiado pobre e indiferenciado para poner en el fuego la noción de bien. Corregir este desequilibrio es el primer paso para llevar a cabo en la dirección de una ética postmetafísica capaz de evitar, si no de sanar, la moderna fractura –dada por descontado e inevitable de forma dogmática por los liberales– entre concepciones éticas centradas en la justicia que poco o nada tienen que decir sobre el bien (por ejemplo, todas las éticas deontológicas de Kant a Habermas) y concepciones éticas que afrontan el tema del bien principalmente bajo la rúbrica del «ser uno mismo» o de la autenticidad (Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers), pero que poco o nada tienen que decir (con la excepción de Rousseau) respecto a la justicia[49]. No obstante, recientemente el marco ha comenzado a modificarse. Por un lado, cierto número de autores contemporáneos han retomado el interés por el tema del bien, bajo el título de una ética de las virtudes[50]. Por otro lado, comenzamos a ver intentos

Nozick: *The Examined Life. Philosophical Meditations*, New York, Simon & Schuster, 1989 [tr. esp. de Carlos Gardini: *Meditaciones sobre la vida*, Barcelona, Gedisa, 1992].

[49] He intentado desarrollar la tesis por la que Rousseau constituye una excepción desde este punto de vista en A. Ferrara: *Modernità e autenticità*, cit.

[50] Cfr. M. Nussbaum: *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 [tr. esp.: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor Dis., *La balsa de la Medusa*, 1995]; Id.: *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism*, en «Political Theory», 20, 1992, pp. 202-246; Id.: *Non-relati-*

para llevar a cabo la divergencia que separa las éticas teleológicas neoaristotélicas del bien a través de una teoría formal del bien[51]. Es en el desarrollo de esta nueva área de investigación a la que el presente volumen pretende contribuir sugiriendo una posible estrategia para enriquecer y diferenciar nuestro léxico concerniente al bien. Sin embargo, de la reconstrucción de la «*eudaimonia* post-moderna» aquí intentada sólo puede y debe esperarse que ésta sea capaz de desarrollar la función fundadora que los viejos «puntos arquimédicos» –el imperativo categórico, la racionalidad de la historia o la mayor felicidad para el mayor número de personas o el «Dios teísta»[52]– todavía desarrollaban antes del giro lingüístico.

Todo lo que se puede hacer (y que espero haber comenzado a hacer) para salvar un programa universalista en un contexto pluralista consiste, más modestamente, en aislar bastantes aspectos de un «léxico común» suficientemente diferenciado y, sin embargo, accesible a partir de un vasto número de otros léxicos históricamente situados, que nos permita articular nuestras intuiciones respecto a qué combinación de coherencia, vitalidad, profundidad y madurez constituye la mejor aproximación al bien que una identidad concreta puede obtener. Se sabe que los esquimales se sirven de cuatro términos distintos para de-

ve Virtues: An Aristotelian Approach, en M. Nussbaum, A. Sen (eds.): *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 242-276; Id.: *Aristotle on Human «Nature and the Foundations of Ethics»*, en J. E. G. Altham, R. Harrison (eds.): *World, Mind, and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, e Id.: *The Good as Discipline, the Good as Freedom*, en D.A. Crocker, T. Linden (eds.): *Ethics of Consumption: The Good Life, Justice, and Global Stewardship*, Lanham, MD., Rowman & Littlefield, 1996. Cfr. también J. Annas: *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1993 y Ph. Foot: *Virtues and Vices*, Berkeley, University of California Press, 1978.

[51] Cfr. A. Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, cit.

[52] Para esta última noción, cfr. Ch. Taylor: *Fuentes del yo*, cit.

signar la nieve. Si la idea del bien como autorrealización es tan central para nuestra cultura como la nieve lo es para su contexto vital, quizás no sea una mala idea buscar también nosotros la forma de poder distinguir al menos cuatro aspectos del bien.

7

La autenticidad, el texto y la obra de arte

Una concepción de la validez centrada en la noción de autenticidad refleja no sólo nuestras intuiciones respecto a la realización de las identidades individuales y colectivas, sino que, en un sentido derivado, se puede sostener que refleja también nuestras intuiciones respecto a lo que quiere decir interpretar objetos simbólicos como los textos y las obras de arte. Es superfluo añadir que en el caso de este tipo de objetos –como incluso de otras entidades simbólicas de las que no podemos ocuparnos aquí, como por ejemplo disciplinas científicas, prácticas, organizaciones, tradiciones, instituciones, estilos, etc.– podemos hablar de «realización» sólo de forma meramente metafórica. Sin embargo, constantemente intercambiamos juicios respecto a si objetos de este tipo parecen exhibir o no una cierta coherencia interior y expresar con fuerza complejas estructuras de significado. De otra manera, en el caso de objetos simbólicos dotados de una dimensión temporal, como las disciplinas, las prácticas y las organizaciones, intercambiamos continuamente juicios en torno a su «florecer» o, por el contrario, atravesar fases de estancamiento y decadencia. En el presente capítulo se examinará la relevancia de las cuatro dimensiones ilustradas con anterioridad para una reconstrucción de nuestras intuiciones respecto a lo que quie-

re decir para los textos y las obras «lograr» o estar «bien formados» y qué significa para nuestras interpretaciones ser correctas.

No es mi intención ofrecer aquí recetas metodológicas, sino, partiendo de la noción de autenticidad, ofrecer un informe de qué es lo que entendemos por *validez* en el ámbito de la interpretación y de la crítica del arte. No es ni siquiera mi intención intentar ofrecer aquí reglas prácticas, de las *rules of thumb*, para maximizar las probabilidades de interpretar de forma válida un texto, reglas del tipo de las sugeridas por Hirsch en su libro *Validity in Interpretation*[1]. Una empresa como la de Hirsch, de hecho, se basa en dos presupuestos bastante problemáticos. Primero, Hirsch da por descontado que el significado de un texto coincida con el significado que su autor pretendía hacerle transmitir. Segundo, Hirsch concibe la valoración de la adecuación de una interpretación sobre la base del modelo del juicio determinante.

Mi intención es, más bien, la de intentar responder a las siguientes preguntas: ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que una interpretación de un texto es *mejor* que otra? ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que una obra de arte está «lograda»?

El enfoque «intencional del autor»

Una de las respuestas tradicionalmente más influyentes en la primera pregunta descansa sobre la idea de que la superioridad de una interpretación sobre otra está ligada a su capacidad para comprender de la forma más fiel la intención con la que el autor ha compuesto el texto. La herme-

[1] Cfr. E. D. Hirsch: *Validity in Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1967.

néutica, en su significado histórico, se identifica con una especie de intento restaurador, o sea, el intento de restituir al lector la intención originaria del autor como ésta era antes de que contingencias ligadas al transcurrir del tiempo, a la distancia cultural, al decaimiento del soporte material del texto, o a intervenciones deliberadas de modificación, alteraran u obscurecieran su contenido. Los dos filones principales de práctica hermenéutica entendida en este sentido eran la hermenéutica teológica –por ejemplo, la defensa protestante de una determinada interpretación de las Escrituras contra la tergiversación que de ellas habría realizado la Contrarreforma– y la recuperación, realizada por los humanistas, de la literatura clásica. La primera formulación articulada de esta concepción de la interpretación se remonta a la teoría de la comprensión empática de Schleiermacher, pronto seguida por la teoría de la conciencia histórica de Dilthey[2]. Pero no es mi intención reconstruir aquí la arqueología de la hermenéutica, excepto para recordar que desde esta perspectiva, antes romántica y luego historicista, comprender adecuadamente un texto quiere decir ponerse empáticamente en el lugar del otro, a fin de reconstruir el acto creativo que ha dado origen al texto mismo[3]. Al genio creativo de la estética romántica corresponde aquí un análogo genio interpretativo, que es capaz de llevar a cabo actos de «adivinación» que equivalen a la temporal, voluntaria y reversible transformación del Yo en «otro». El genio interpretativo tiene acceso al significado de un texto mejor que cualquier otro, incluido el autor mismo, una concepción

[2] Cfr. F .D. E. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*, ed. de Manfred Frank, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1977 [tr. esp. de Lourdes Flamarique: *Los discursos sobre hermenéutica*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999]; y W. Dilthey: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, Göttingen, Vandenh u.R., 1982.

[3] Cfr. F. D. E. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*, cit.

–comenta Gadamer– en la que se sintetiza toda la problemática de la hermenéutica. Interpretar –para la hermenéutica romántica– significa efectivamente hacer accesibles a la conciencia muchos aspectos de la producción del texto que habían permanecido en el ámbito inconsciente para el autor. Un corolario de esa posición es que el creador de un texto no es necesariamente el mejor intérprete del mismo[4].

A pesar de la apariencia de una relevancia sólo «arqueológica», las teorías románticas de la interpretación ejercen todavía hoy una notable influencia a través de disciplinas y ámbitos de investigación que, por lejanos de cualquier sugestión romántica que estén, heredan de hecho su intuición central. Baste citar el caso de la lingüística, de la corriente principal de la filosofía analítica del lenguaje, de la teoría del texto o análisis del discurso, y del positivismo jurídico. Si excluimos concepciones que han estado mucho más en boga por algún tiempo, como por ejemplo las teorías extensionales del significado, para las que comprender el significado de una frase quiere decir comprender las condiciones en las que la frase sería verdadera[5], todo el campo de los

[4] Para un examen crítico de la interpretación gadameriana de Schleiermacher y de Dilthey, cfr. G. Warnke: *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*, Cambridge, Polity Press, 1987, pp. 10-15 y R. Makkreel: *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1975, pp. 414-415.

[5] Desde una pluralidad de perspectivas y dentro de argumentos inspirados por distintos fines reencontramos esta tesis entre otras, en G. Frege: «Über Sinn und Bedeutung», en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kriti*, 100, 1892, pp. 25-50 [tr. esp. de Jesús Mosterín: *Sobre sentido y referencia*, en *Estudios sobre semántica*, Barcelona, Ariel, 1973, pp. 49-84]; en B. Russell: *On Denoting*, en «Mind», 14, 1905, pp. 479-493 [tr. esp. de Javier Muguerza: «Sobre la denotación», en *Ensayos sobre lógica y conocimiento (1901-1950)*, Madrid, Taurus, 1966, pp. 51-74]; en R. Carnap: «Meaning and Synonymy in Natural Languages», en *Philosophical Studies*, 6, 3, 1955, pp. 33-47; y en A. Tarski: *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics*, en

estudios lingüísticos en sentido amplio, menos pocas excepciones (como por ejemplo el área de los estudios etnometodológicos sobre la conversación o la etnografía del discurso)[6], tiende a dar por descontado que comprender el significado de una frase o de un texto quiere decir comprender lo que el hablante pretendía decir con ésta.

Dos ejemplos de esta tendencia los encontramos en la teoría de los actos de habla desarrollada por Austin y Searle y por el «análisis del discurso» de Teun Van Dijk. Según Searle comprendemos los enunciados identificando los diferentes tipos de actos –locutivos, inlocutivos, perlocutivos– que el hablante pretende llevar a cabo a través de éstos[7]. Enunciados más complejos, como los textos y las conversaciones, son considerados simplemente agregados de actos elementales, ligados e integrados por reglas de secuencialidad, por convenciones sociales, etc.[8] Para Van Dijk, comprender el significado de un texto quiere decir ser capaz de dar un resumen de él, es decir, identificar los elementos de información de mayor relevancia dentro de la cadena de

«Philosophy and Phenomenological Research», 4, 1944 [tr. esp.: *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972].

[6] Cfr. por ejemplo H. Sacks: *Lectures on Conversation*, ed. de G. Jefferson, Oxford, Blackwell, 1995; J. Gumperz, D. Hymes (eds.): *Directions in Sociolinguistics. The Ethnography of Communication*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972; D. Hymes: *Toward Ethnographies of Communication: The Analysis of Communicative Events* (1964), en P. P. Giglioli (ed.): *Language and Social Context*, Harmondsworth, Penguin, 1972, pp. 21-44; R. Bauman, J. Sherzer (eds.): *Explorations in the Ethnography of Speaking*, London, Cambridge University Press, 1974.

[7] Cfr. J. Searle: *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, pp. 16-21 [tr. esp. Luis M. Valdés: *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1990].

[8] Cfr. Id.: *An Interview*, en J. Boyd, A. Ferrara (eds.): *Speech Acts Theory: Ten Years Later*, número monográfico de «Versus», 1982, 26-27, pp. 16-27.

frases que componen el texto mismo[9]. Aunque Van Dijk no afronte directamente el problema, la adecuación del resumen parece dada por su corresponder exactamente a las intenciones comunicativas contenidas en la producción del texto. De hecho, en esta dirección observa que la producción y el *processing* de un texto son dos caras de la misma moneda, a saber, la expansión de un núcleo macroestructural en una serie de frases superficiales o la reconstrucción de semejante macroestructura a partir de la manifestación de superficie[10].

En vez cuestionar el reduccionismo implícito en la identificación del significado textual y la intención del autor, la lingüística y la filosofía del lenguaje contemporáneas intentan sustituir en la reconstrucción empática de tal intención la certeza de una metodología basada en reglas. La polémica conducida por Searle contra la teoría del significado de Grice proporciona un ejemplo de ello. En contraposición a la «captación de la intención del hablante», que Grice equipara a la comprensión de un enunciado, Searle insiste en que es esencial para la correcta comprensión del significado el hecho de que tal comprensión ocurra sobre la base de reglas de decodificación semántica convencional[11]. Más en general, la lingüística postchomskyana en su conjunto, incluyen-

[9] Cfr. T. A. Van Dijk: *Text and Context. Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse*, London, Longman, 1977 [tr. esp. de Juan D. Moyano: *Texto y contexto : semántica y pragmática del discurso*, Madrid, Cátedra, 1988]; T. A. Van Dijk y W. Kintsch: *Strategies of Discourse Comprehension*, London, Academic Press, 1983, pp. 15-19. Cfr. también Id.: *Macrostructures. An Interdisciplinary Study of Global Structures in Discourse, Interaction and Cognition*, Hillsdale, N. J., Erlbaum, 1980.

[10] Cfr. Id.: *Text and Context*, cit., pp. 158-159.

[11] Cfr. P. Grice: *Meaning*, en D. D. Steinberg, L. A. Jakobovits (eds.): *Semantics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 53-59 y J. Searle: *Speech Acts*, cit., pp. 42-50.

do bajo esta etiqueta la semántica generativa, la teoría de los postulados de significado, la teoría de las presuposiciones y la teoría de la «implicatura conversacional», puede ser entendida como un intento para reconstruir desde distintas perspectivas el conjunto de convenciones compartidas que pone a los hablantes nativos de la lengua inglesa en condiciones de «trazar un mapa» de formas lingüísticas sobre las intenciones de los hablantes. La idea guía, de nuevo, es el programa para reconducir al marco del juicio determinante la reconstrucción de los procesos que guían el paso de la percepción de los enunciados a la correcta decodificación de su significado.

Se podría objetar en este punto que es en cierto sentido injusto criticar las disciplinas que estudian el lenguaje por ser herederas inconscientes del reduccionismo de la teoría romántica del significado. Después de todo, las disciplinas que estudian el lenguaje no pueden no interesarse por el momento comunicativo del lenguaje, y la comunicación necesariamente comporta, entre otras cosas, la recíproca comprensión de las intenciones por parte de los hablantes. Todavía más injusto sería, desde este punto de vista, acusar a los estudiosos de la sociología cualitativa de reduccionismo por su acercamiento al significado textual tan sólo en términos de intenciones del hablante. En el fondo, ¿en qué podrían estar interesados cuando examinan la trascripción de una entrevista o de una historia de vida si no es por lo que el entrevistado pretende decir?

No obstante, las cosas son más complicadas de lo que parecen a primera vista. En primer lugar, el análisis de los datos recogidos con métodos cualitativos, incluido el análisis de historias de vida, no constituye el único contexto dentro del que se pone para la sociología cualitativa la cuestión de la adecuación de la interpretación. La investigación conducida en el marco de la sociología interpretativa se encuentra también continuamente midiéndose con la interpretación de la acción,

con la interpretación de conjuntos de normas y doctrinas compartidas, con la interpretación de expectativas culturales y perspectivas estimativas, y en todos estos casos la idea de reducir el significado de un texto a la intención de su autor parece mucho menos pertinente, en última instancia privada de sentido. Pero esta concepción del significado y de la interpretación, en un examen más atento, parece irracional también en el caso de la interpretación de las historias de vida. De hecho, una de las implicaciones del pluralismo cultural propio de las sociedades complejas en las que vivimos es que jamás es posible estar del todo seguros de que la aparente transparencia semántica de un texto comporte nuestra efectiva capacidad para comprenderlo plenamente. En cambio, debemos verificar siempre, en especial cuando nuestra actividad interpretativa esté motivada por un interés científico, nuestra comprensión sin pararnos en una primera apariencia de no problematicidad. Nunca podemos dar por descontado que nosotros y el entrevistado utilizamos ciertos términos clave, cargados de connotaciones estimativas, exactamente de la misma forma. Para decirlo con las palabras de Gadamer, comprendemos todos los textos usados, incluidos aquellos que usamos como datos en la investigación cualitativa, sobre la base de expectativas de sentido que derivan de nuestra precedente relación con las cosas que están en cuestión[12]. Y en las sociedades complejas nunca podemos contar con una armonía preestablecida entre las perspectivas con las que un investigador y un entrevistado se relacionan en el mismo conjunto de cuestiones, especialmente si tales cuestiones conciernen de algún modo al área que Charles Taylor ha llamado de las *strong evaluations*[13].

[12] Cfr. H. G. Gadamer: *Verdad y método*, cit., tr. esp. cit., pp. 362-363.

[13] Cfr. Ch. Taylor: «What is Human Agency?», en Ch. Taylor: *Philosophical Papers*, vol. 1: *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 15-44.

Además, como ha señalado Gadamer, no podemos ni siquiera comenzar a interpretar un texto si provisionalmente no damos por descontado que el texto tiene su propia unidad y coherencia. Lo mismo vale para los textos producidos por los entrevistados. Si tomamos en serio esta presuposición implicada en cada acto interpretativo, entonces estamos llamados a dedicar mucha más atención a lo que se dice *en el texto*, respecto a la atención que dedicamos a lo que es dicho *desde el texto*, de cuanto la perspectiva intencional del autor nos empujaría a hacer. También si los investigadores sociales por definición se interesan por lo que las personas piensan más que por los textos en cuanto tales, éstos pueden obtener acceso a las actitudes y a las opiniones de las personas sólo a través de la comprensión de lo que éstas dicen en los textos, en los protocolos y en las transcripciones.

En definitiva, la concepción intencional del significado de un texto parece contrastar con los presupuestos implícitos en la autocomprensión metodológica de una ciencia social cualitativa aún en otro sentido. Es parte de esta autocomprensión –así como ésta es articulada por ejemplo en la obra de Blumer– que aquel que sea su objeto de investigación, el investigador nunca debe obligar a los entrevistados a elegir entre respuestas confeccionadas con anterioridad, sino que, al contrario, debe buscar la preservación en lo posible de la *symbolic texture* original de cada respuesta[14]. Para un conjunto de posiciones metodológicas inspiradas en la obra de Blumer, Garfinkel y Cicourel, el trato distintivo del enfoque cualitativo consiste en dejar más espacio, relativo a lo que ocurre en otros tipos de enfoque, a la posibilidad de

[14] Cfr. H. Blumer: *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1969, pp. 1-60 [tr. esp.: *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*, Barcelona, Hora, 1981, pp. 1-45].

una continua corrección, a la luz de lo que el entrevistado nos dice, de la perspectiva a partir de la que ha sido puesta la pregunta en primer lugar. La comprensión de un texto parece conectada entonces con mayor razón no sólo con la comprensión de las intenciones del entrevistado, sino también con la comprensión del modo en el que sus significados afectan a nuestra perspectiva de partida. Comprender, para un sociólogo cualitativo, comporta pues una suspensión selectiva, jamás total, de los propios prejuicios teóricos, si no de los culturales, y comporta tener abierto el propio marco teórico a la posibilidad de autocorrección.

La interpretación como «fusión de horizontes»

La concepción de la interpretación como *fusión de horizontes* –propuesta por Gadamer– constituye una de las alternativas más prometedoras para el reduccionismo del enfoque intencional del autor. Sin avanzar pretensión alguna para hacer justicia a la complejidad de su visión del proceso interpretativo, reclamaré aquí brevemente tres puntos claves de la propuesta gadameriana[15].

El primer punto está constituido por la trayectoria *ontológica* que Gadamer, en la estela de Heidegger, imprime a la propia teoría de la interpretación. El segundo es dado por la *reflexividad* que corresponde a la noción de fusión de horizontes y el tercero tiene que ver con la caracterización de la fusión de horizontes en términos de una lógica de la pregunta y de la respuesta.

Gadamer concibe el círculo hermenéutico no como un problema epistemológico o metodológico, sino como una

[15] Para una interesante comparación de las concepciones de la interpretación propuestas por Gadamer y por Hirsch, cfr. G. Warnke: *Gadamer*, cit., pp. 42-56.

condición *ontológica* típica de seres cuya existencia siempre está inmersa en procesos de comprensión, seres que literalmente «viven de comprensión»:

> Pues toda revisión del primer proyecto estriba en la posibilidad de anticipar un nuevo proyecto de sentido; es muy posible que diversos proyectos de elaboración rivalicen unos con otros hasta que pueda establecerse la unidad de sentido; la interpretación empieza con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados. Y es todo este constante proyectar, en el cual consiste el movimiento de sentido del comprender e interpretar, lo que constituye el proceso que describe Heidegger[16].

La validez u objetividad de una interpretación es concebida aquí como convalidada «por el objeto mismo», o sea, como «la convalidación que obtienen las opiniones previas a lo largo de su elaboración»[17]. Al contrario, lo que caracteriza las expectativas u opiniones previas inadecuadas es que «en el proceso de su aplicación acaban aniquilándose»[18]. Este revelarse insubsistentes se manifiesta en la experiencia de un «choque» que se verifica frente a un texto. El texto «en principio no da sentido» alguno o bien muestra un sentido que «no concuerda con nuestras propias expectativas»[19]. Lo que resulta entonces más útil para maximizar las oportunidades para interpretar correctamente un texto no es el intento por comprender empáticamente lo que un autor tenía en mente, sino buscar la toma de conciencia de las «propias opiniones previas y de los propios prejuicios»[20].

[16] Cfr. H. G. Gadamer: *Verdad y método*, cit., tr. esp. cit., p. 333.
[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*
[19] *Ibid.*, p. 334.
[20] *Ibid.*

Esta dimensión autorreflexiva de la interpretación –voy así al segundo punto– puede ser descrita con más agudeza sobre la base de la noción de *fusión de horizontes*. Según la teoría intencional de la interpretación, el acto interpretativo encuentra su natural *terminus ad quem* en el logro de la plena comprensión de la intención del autor «el movimiento circular de la comprensión recorre el texto y *desaparece* cuando se comprende perfectamente»[21]. Ya que, en cambio, en la estela de Heidegger, Gadamer concibe la interpretación del significado de un texto no como un concepto metodológico, sino como un concepto que describe una «estructura ontológica de la comprensión», desde su punto de vista el círculo de partes y todo no se resuelve disolviéndose en la comprensión lograda, sino que más bien justo en semejante comprensión *se realiza en el modo más pleno*[22]. Nuestras «pre-comprensiones» y prejuicios son entendidos como un *horizonte*, término éste de importancia crucial. Pensar en este conjunto de prejuicios como en un conjunto finito de proposiciones –del mismo modo en que la inteligencia artificial busca catalogar de forma proposicional el «conocimiento de fondo» que un ordenador necesita para extraer de una historia inferencias basadas en el sentido común– es a la vez algo ingenuo y engañoso. De hecho, las culturas no pueden ser concebidas como colecciones de elementos cognitivos y normativos discretos y yuxtapuestos uno a otro, sino que son entendidas como complejos simbólicos que funcionan y adquieren sentido sólo en clave holista. Como afirma Gadamer,

> La movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados. El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el ca-

[21] *Ibid.*, pp. 360-361.
[22] *Ibid.*, pp. 363. La cursiva es mía.

> mino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento. No es la conciencia histórica la que pone en movimiento al horizonte limitador; si no que en la conciencia histórica este movimiento tan sólo se hace consciente de sí mismo[23].

Por tanto, la interpretación de un texto del pasado o de un texto proveniente de otra cultura «no significa que suceda una transferencia en mundos distintos, del todo desligados del nuestro», sino que, en cambio, significa expandir nuestro horizonte llevándolo a moverse «más allá de las fronteras del presente»[24]. El resultado y producto de una interpretación válida es la constitución de un *único* horizonte que contiene las irresueltas diferencias de perspectiva que permanecen entre nosotros y el texto. Cuando interpretamos un texto, por consiguiente, no estamos obligados a abstraernos de nuestra situación para sumergirnos en otra. Al contrario, lo que se nos reclama es, más allá del esfuerzo por reconstruir el horizonte cultural del que el texto es expresión, transferir en «otra» situación todo el bagaje de nuestras cuestiones y prioridades. Pero al hacer esto, llevamos los dos horizontes –el implícito en el texto y el nuestro– a fundirse en uno. Hablar de la formación de un horizonte es, sin embargo, de algún modo inexacto, desde el momento en que la tarea hermenéutica consiste precisamente no en cubrir o dejar que se oculte la tensión entre horizonte del texto a interpretar y horizonte presente del intérprete, sino que, al contrario, en «volver explícita semejante tensión»[25]. En esta dialéctica entre una ajeneidad que nunca puede ser totalmente abolida y una familiaridad que nunca puede ser dada por descontado se coloca el dominio de la interpretación.

[23] *Ibid.,* pp. 374-375.
[24] *Ibid.,* p. 375.
[25] *Ibid.,* p. 377.

En definitiva, el mejor modo para entender, sin recaer en la noción romántica de empatía, como puede ocurrir en la fusión de los horizontes, es formular este concepto en términos de una *lógica de la pregunta y de la respuesta*. Es éste el tercer punto sobre el que vale la pena detenerse. Gadamer acepta la tesis de Collingwood, por la que se comprende un texto tan sólo cuando se ha identificado la pregunta a la que éste constituye una respuesta, pero para Gadamer «la pregunta que se trata de reconstruir no concierne en principio a las vivencias intelectuales del autor, sino realmente al sentido del texto mismo»[26]. Collingwood está equivocado –objeta Gadamer– cuando llama un contrasentido metodológico «distinguir la pregunta a la que el texto debe responder de la pregunta a la que realmente responde». Es en este punto donde el concepto de horizonte se revela crucial. Comprender la pregunta a la que un determinado texto constituye una respuesta quiere decir ganarse el acceso al horizonte de significado dentro del que la pregunta tiene sentido y puede ser puesta. Pero al mismo tiempo el texto, cada texto, nos dirige una pregunta a nosotros que lo interpretamos:

> Lo transmitido, cuando nos habla –el texto, la obra, la huella–, nos plantea una pregunta y sitúa por lo tanto nuestra opinión en el terreno de lo abierto. Para poder dar respuesta a esta pregunta que se nos plantea, nosotros, los interrogados, tenemos que empezar a nuestra vez a interrogar[27].

La reconstrucción de la pregunta respecto a la que el significado del texto debe valer como respuesta, por tanto, «pasa más bien a nuestro propio preguntar. Pues el texto tiene que ser entendido como respuesta a un verdadero pre-

[26] *Ibid.*, pp. 450-451.
[27] *Ibid.*, p. 452.

guntar»[28]. En este contexto «verdadero» quiere decir «verdadero para nosotros», «pertinente para nosotros». Si no somos capaces de descubrir esta dimensión de *actualidad* del texto, no lo hemos comprendido de hecho. La fusión de *horizontes*, por tanto, es alcanzada solamente cuando podemos volver a traducir la pregunta original a la que el texto dado constituye una respuesta en una pregunta que tiene sentido *para nosotros*. Sólo en este punto hemos logrado reunificar el horizonte dentro del que la pregunta original había sido planteada y nuestro horizonte actual. O sea, se puede decir que sólo en este punto hemos logrado reencontrar el equivalente de nuestras preguntas actuales dentro del horizonte en el que el texto se inscribe.

La interpretación como «valorización» del texto

Algunos problemas, no solucionados dentro de la perspectiva de Gadamer, a mi parecer, necesitan una elaboración ulterior de algunas de sus tesis, pero antes de hablar del modo en el que la tesis de la autenticidad puede ayudar a resolverlos, es oportuno reclamar otro importante rival del enfoque intencional del autor: la concepción de la interpretación desarrollada por Ronald Dworkin en su teoría hermenéutica del derecho.

Dworkin no es ni un filósofo del lenguaje ni un teórico del texto, sino un jurista. En el centro de sus intereses en *Los derechos tomados en serio* y *El imperio del derecho* está entre otras cosas el proceso de juzgar, en sentido jurídico, su dinámica interior y sus criterios de validez. ¿Qué significa decir que la sentencia de un juez o un pronunciamiento de la Corte Suprema de los Estados Unidos son más justos o imparciales que otros cuando distintas interpretaciones de

[28] *Ibid.*, p. 453.

la ley están en conflicto? Dworkin rechaza tanto la concepción positivista, común entre los juristas conservadores, por la que la sentencia más justa es la que se mantiene más fiel a las leyes existentes y a los precedentes jurídicos, como la concepción pragmática, típica de los ambientes de izquierda y del movimiento de los Critical Legal Studies, por la que la sentencia más justa es la que promueve mejor los objetivos de política social más progresistas. Interesante para nuestro tema es la argumentación antipositivista de Dworkin. Por un lado, rechaza la distinción misma entre «lo que la ley prescribe» y «lo que la ley debería prescribir». Tal distinción es engañosa en cuanto que la determinación de lo que recae dentro del dominio de una norma de ley se basa también en la interpretación. Los jueces llamados a aplicar una ley en primer lugar deben interpretar el significado y las implicaciones de las palabras impresas que conforman la norma. Por otro lado, todavía más problemática es –según Dworkin– la concepción positivista por la que el contenido normativo o el significado de una ley se identifica con la intención del legislador al redactar la ley. Su crítica se expone en tres pasos.

En primer lugar, es difícil identificar con precisión *quien* debe ser incluido entre los autores de una ley. ¿Cada miembro del parlamento que la ha aprobado, incluidos los parlamentarios que han votado en contra y han sido derrotados? ¿Sólo aquellos que han votado a favor? ¿Pero esta solución no contrasta con nuestra idea de que una ley es expresión de la voluntad, determinada a través de la regla de la mayoría, del parlamento en su conjunto? Ulteriores dificultades surgen en cuanto intentamos determinar *a qué intenciones* se les ha dado mayor atención y atribuido mayor peso en la determinación del significado de una ley. ¿Deberían contar sólo las intenciones de esos miembros del parlamento que públicamente han tomado la palabra y declarado su posición, tal y como aparece en los informes parlamentarios?

¿No podrían las intenciones de aquellos que no han hablado de hecho, pero que han sido por ejemplo objeto de *lobbying*, haber jugado un papel aún más importante? E incluso, ¿deberían contar también para la interpretación de una ley las intenciones de un parlamentario que habla frente a una cámara semidesierta y aburrida o sus reacciones en una entrevista en las noticias transmitida por la noche y observada por millones de personas?[29]

Dworkin señala en segundo lugar que incluso si logramos un acuerdo respecto a quien debe ser incluido entre los autores de una ley, surge otro problema: las intenciones de estas personas al votar para un proyecto de ley pueden ser distintas y también estar en conflicto entre sí. ¿Qué se puede hacer en este caso? ¿Debemos dar por buenas, a fin de establecer el exacto significado de la ley, las intenciones con más frecuencia compartidas entre todos los que la han aprobado, o bien debemos construir un tipo de intención «media» que se acerque a la mantenida por más diputados, aunque quizás no sea idéntica a la de ninguno de ellos?[30]

Supongamos, en tercer lugar, que se pueda encontrar un acuerdo satisfactorio también respecto a estos interrogantes. También haría falta decidir todavía *qué tipos de documentos* pueden ser asumidos como indicadores fiables de las intenciones de los legisladores. De nuevo, ¿debemos privilegiar en este sentido el texto de los informes parlamentarios? ¿No se da con frecuencia el caso de que el parlamentario que toma la palabra pueda desear que cierto fin u objetivo sea reflejado en la ley, pero pueda al mismo tiempo no tener el poder para lograr incluir una coma o hacer pasar una enmienda en este sentido? Al final del debate este parlamentario puede encontrarse votando a favor de la versión final del

[29] Cfr. R. Dworkin: *Law's Empire*, cit., p. 318, tr. esp. cit., pp. 226-227.

[30] Cfr. *Ibid.,* p. 320, tr. esp. cit., pp. 227-228.

proyecto de ley, a pesar de que su intención original era que la ley implicase precisamente aquellas cosas que no han estado en su poder hacerle implicar. Entonces, ¿esta intención original no debe contar también en la determinación del significado de la ley?[30]

La alternativa sugerida por Dworkin, para evitar estas dificultades en las que incurre la concepción positivista del significado de una norma jurídica, se acerca en ciertos aspectos a la perspectiva de Gadamer. Ésta depende del modelo del juicio reflexionante y concibe el acto de juzgar, en sentido jurídico, como recto y guiado por el principio de la *integridad*. Para todos los textos, incluidos aquellos literarios, Dworkin sostiene que la mejor interpretación es la que «considera el objeto o la acción interpretados como los mejores posibles»[32], una formulación ésta bastante próxima a las ideas gadamerianas de presunción de completitud del texto y de valorización de la tesis del texto. En materia jurídica, cuando existen interpretaciones contrapuestas de la misma ley, la mejor sentencia es, por tanto, la que *valora* lo mejor (*makes the most of*) de la tradición jurídica existente, entendida no sólo como una colección de leyes en vigor, sino también como tradición jurisprudencial académica y como historia de las decisiones pasadas en casos pertinentes, aspectos que a su vez son interpretados a la luz de la historia de la comunidad de la que tal tradición jurídica es una expresión. En cada sentencia ecuánime, por tanto, está implícito –según Dworkin– un juicio en torno a la mejor identidad para la comunidad en cuyo nombre la sentencia es pronunciada. Este juicio incluye naturalmente un momento reconstructivo, dentro del que se tiene en cuenta la historia jurídica y política de la comunidad, pero incluye también un momento proyectivo. Al final, Dwor-

[31] Cfr. *Ibid.*, p. 322, tr. esp. cit., pp. 228-230.
[32] *Ibid.*, p. 77, tr. esp. cit., p. 49.

kin hace una afirmación que podría ser firmada también por Gadamer. El juez que escribe la sentencia en un caso controvertido de derecho constitucional es como cualquiera que herede una novela a medio terminar y decida añadirle un capítulo escrito por él. Él deberá tener en cuenta todo el contexto creado por varios aspectos sustantivos, narrativos y estilísticos del manuscrito existente y tendrá que adecuar de algún modo el nuevo capítulo a semejante contexto, pero esto no le impedirá introducir, si así lo desea, elementos innovadores, por ejemplo un nuevo golpe de escena en la trama. El mejor capítulo adicional, entre los intentos hipotéticamente ejecutados por varios autores, será el que combina un máximo de originalidad e inventiva valorando lo mejor del tejido narrativo que define el contexto[33].

En esta concepción encontramos una reformulación, dentro de un léxico diferente, de la tesis gadameriana por la que comprender comporta siempre cuestionar los propios presupuestos y regenerar cierta pertinencia del texto para nosotros, o sea, hacer justicia al horizonte del texto pero inscribiendo ese significado dentro de un horizonte nuevo que también incluye el nuestro. Gadamer estaría de acuerdo con que el juicio implicado en esta operación es de tipo reflexionante y pondría en tela de juicio la posibilidad de realizar una distinción neta entre nuestro horizonte y el horizonte del texto, casi como si fueran conjuntos simbólicos inconmensurables. De la misma manera haría también Dworkin.

> No podemos trazar una distinción bien marcada entre la etapa en la que un novelista en cadena interpreta el texto que ha recibido y la etapa en la cual agrega su propio capítulo, guiado por la interpretación que ha elegido. Cuando comienza a escribir podría descubrir en lo que ha escrito

[33] Cfr. *Ibid.,* pp. 228-232, tr. esp. cit., pp. 166-169.

una interpretación diferente, tal vez radicalmente diferente. O podría resultarle imposible escribir en el tono o tema que eligió en primer lugar, y eso lo llevará a reconsiderar otras interpretaciones que en un principio rechazó. En cualquiera de los casos, regresa al texto para reconsiderar las líneas que lo hacen legible[34].

El texto como identidad simbólica

Tanto la concepción gadameriana como la dworkiana de lo que quiere decir para una interpretación ser mejor que otra son formuladas a un nivel de generalidad muy alto. Incluso si no es coherente para una concepción de autenticidad de la validez pretender la sugerencia de *criterios* de la validez interpretativa, no obstante, es posible intentar llevar a un estadio de mayor diferenciación la reconstrucción de nuestras intuiciones respecto a la corrección de las interpretaciones.

Volviendo de nuevo a Gadamer y Dworkin, nuestra pregunta inicial –«¿Qué queremos decir cuando afirmamos que una interpretación es mejor que otra?»– puede ser reformulada como un conjunto de preguntas más específicas: ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que una determinada interpretación realiza una fusión de horizontes mejor? ¿Qué significa decir que una interpretación valora un texto mejor que otra? ¿En qué consiste la habilidad, por parte de un intérprete, para evidenciar lo mejor posible la completitud de un texto?

El enfoque de la autenticidad para las cuestiones de validez nos es de ayuda al responder a preguntas como éstas. La respuesta comporta dos distintos pasos. El primer paso consiste en ilustrar la tesis por la que un texto puede ser consi-

[34] *Ibid.*, p. 232, tr. esp. cit., pp. 168-169.

derado como una totalidad simbólica con una identidad *sui generis*. Las personas tienen identidades reconocidas y únicas en el sentido de que su constitución psíquica está organizada de forma tal que hay aspectos psicológicos que no pueden ser cambiados sin con ello eliminar la posibilidad para nosotros de reconocer esa persona como la misma persona. Las identidades de los individuos pueden ser logradas o defectuosas en muchos sentidos; por ejemplo, podemos hablar de identidades que tienen grados diferentes de cohesión, de continuidad, de demarcación, de vitalidad, de reflexividad, de madurez, etc. Metafóricamente, también los textos y otros conjuntos simbólicos –por ejemplo, las disciplinas científicas– poseen una identidad, que puede estar más o menos formada y a la que nuestras interpretaciones pueden hacer más o menos justicia.

La tesis que sostiene que los textos pueden estar bien formados en distinto grado no sorprenderá a ninguno. Una secuencia de frases de por sí no puede ser considerada un texto, como nos es recordado por el análisis del discurso y por la lingüística textual. Los hablantes nativos de una determinada lengua y los miembros de una cultura reconocen como textos sólo aquellas secuencias de frases que satisfacen ciertos requisitos, entre las que existe cierta coherencia interior, referencias recurrentes y entrelazadas a los mismos actores, objetos y acciones, cierta progresión temática y, sobre todo, un «objetivo» pragmático muy reconocible en referencia al que es posible comprender las funciones de las singulares partes del texto. Menos obvia es la tesis que defiende que el paso del leer y comprender singularmente las frases que componen un texto al comprender el significado del texto no puede ser reconducido a un método o, más en general, al modelo del juicio determinante más de cuanto la atribución de un determinado tipo de personalidad pueda ser metódicamente «derivada» de la observación de un determinado comportamiento de la persona.

Por tanto, la respuesta a la pregunta «¿en qué condiciones dos textos son considerados el mismo texto?» no puede ser que dos textos sean el mismo texto cuando todas las frases singulares que componen las secuencias son las mismas. De hecho, cambiar una frase singular no me da el derecho de publicar en mi nombre el texto de *En busca del tiempo perdido*. No tendría el derecho ni siquiera si cambiase u omitiese un capítulo entero, probablemente ni siquiera si parafrasease todo el texto. Por otro lado, en el texto de un tratado sobre la reducción de los armamentos o en dos versiones del mismo proyecto de ley hasta la sustitución de una sola palabra en una sola frase, por no hablar de la omisión de toda una frase, constituiría una base legítima para negar que el viejo y el nuevo texto sean el mismo texto. En conclusión, la imposibilidad de proporcionar criterios a priori para establecer cuándo dos textos son el mismo texto refuerza la tesis que sostiene que los textos son considerados entidades simbólicas con una identidad propia.

Como todas las identidades, individuales o colectivas, también las identidades simbólicas típicas de los textos presuponen dimensiones implícitas sobre la base desde la que valoramos el estado de integridad, logro o realización. En nuestro caso estas dimensiones orientan el juicio en torno a la «textualidad» o «texto bien formado». Lo que sigue es un primer intento de reconstrucción.

Primero, para que una secuencia de frases constituya un texto ésta debe estar en cierto modo dotada de *coherencia*. Esta dimensión de la coherencia –incluso cuando se trate de identidades simbólicas– es una noción compleja que, a su vez, incluye al menos dos subdimensiones. Una es la subdimensión de la *cohesión*, que puede ser entendida como no-contradicción en sentido formal, pero también como la propiedad del poseer un núcleo semántico que abraza y sintetiza toda la superficie del texto, lo que Van Dijk designa con el término *macroestructura*. Un segundo aspecto de la

coherencia de un texto es dado por su *continuidad* interna, que puede ser entendida o como progresión narrativa o como la progresión temática de una argumentación, si tenemos que encargarnos de un texto no narrativo. Es esta subdimensión de la continuidad la que produce en el intérprete la sensación de que la sucesión de las frases conduce efectivamente a alguna parte después de todo. La gradación ordenada, contrapuesta a la variabilidad o discontinuidad de la transición desde una estructura semántica local a otra, que recae bajo el título de la continuidad y, más en general, de la *coherencia*, tiene que ser diferenciada de otra dimensión de la identidad simbólica de un texto, una dimensión que podemos llamar, instituyendo un paralelo con las identidades personales, la *vitalidad* de un texto o bien el *vigor* o *vivacidad* (en contraposición a la *lasitud*) de la idea central o del «punto» que unifique todo el texto.

En los textos literarios la dimensión del vigor o la vivacidad, contrapuesta a la banalidad o el tedio, asume una relevancia particular o incluso –según algunas poéticas– constituye el lugar de síntesis de su valor. Pero también entre los textos del lenguaje ordinario, compuestos por fines puramente comunicativos, es posible distinguir por un lado textos que de algún modo logran transmitir una idea central, pero que lo hacen de forma torpe, repulsivamente complicada u ordenadamente prevista, y por otro textos en los que el material simbólico está organizado de manera impresionantemente original, llamativa y atrayente, o sea, textos que transmiten su idea central de forma *vívida*. Vale la pena señalar que la dimensión del vigor o vivacidad mantiene una relación distinta con lo bien formado que esté un texto que con la dimensión de la coherencia. De hecho, mientras que en una secuencia de frases privada de un núcleo semántico y de progresión temática simplemente no logramos reconocer un texto –no por nada hablamos de textos incomprensibles como de «revoltijos de frases»–, un texto aburrido,

farragoso o banal permanece, no obstante, un texto. A pesar de este estatuto diferente, que no hace de ello una *condicio sine qua non*, la dimensión del vigor, no obstante, juega un papel de primer orden, como veremos, en la valoración de las interpretaciones de los textos.

Tercero, cada texto bien formado posee de algún modo una dimensión de *profundidad*, entendida como un tipo de reflexividad interior. Existen textos que incorporan un cuestionamiento o examen crítico de sus presuposiciones, o bien textos que autorreferencialmente hacen referencia a la propia estructura, por ejemplo a la relación entre sus frases de superficie y su significado global, en mayor medida que otros. La profundidad, entendida como referencia autorreferencial a la propia estructura, puede variar de un grado cero virtual a la total autorreferencialidad de ciertos cuentos de Borges. La mayor parte de los textos, no obstante, se coloca sobre algún punto intermedio entre estos dos extremos. De nuevo, como en el caso del vigor, la profundidad no es una condición indispensable de la textualidad. Un texto carente de profundidad puede ser todavía un texto. Pero la profundidad es una importante dimensión de la identidad de un texto y, en cuanto tal, nos ayuda a identificar un determinado texto y a distinguirlo de otros.

En definitiva, los textos logrados poseen una propiedad de *adecuación* que puede ser referida, *mutatis mutandis*, a la madurez de una identidad personal. La madurez de un individuo puede ser concebida, como hemos visto en el capítulo 5, como la capacidad para adaptarse a la facticidad del mundo en busca de los propios fines sin con esto comprometer la unicidad de la propia identidad. Uno de los muchos aspectos de esta dimensión –es decir, saber adecuar el propio Yo ideal a las potencialidades del Yo real– conserva su pertinencia también en el caso de las identidades *simbólicas*. De hecho, uno de los aspectos de un buen texto es una cierta adecuación de los medios empleados por el autor

–medios argumentativos, evidencia empírica, medios estilísticos u otros– al fin pragmático del texto en cuanto acción social o en cuanto macro-acto lingüístico. Un momento más específico de la adecuación de un texto tiene que ver con la alineación de la pregunta *explícitamente* afrontada por el texto y de la pregunta *real* respecto a la que el texto constituye una respuesta. ¿Cuántas veces ocurre que leemos informes de investigación en los que las preguntas afrontadas en la introducción sufren una drástica reducción de su alcance cuando se llega a la discusión de los resultados?

Resumiendo, está implícito en nuestro concepto de un texto bien formado –o sea, en nuestra idea de la *textualidad* de un texto– que la secuencia de sus frases esté organizada en torno a un núcleo *coherente*, no contenga contradicciones (*cohesión*), exhiba una determinada progresión temática (*continuidad*), exprese con *vigor* o *vívidamente* el significado global que le confiere unidad, posea un mínimo de *profundidad*, en el sentido de incluir referencias al modo en el que es constituida la relación entre las partes y el todo y, en definitiva, en cuanto secuencia estructurada de actos lingüísticos, sea *adecuado* al fin pragmático que lo implícito en el texto.

La interpretación como juicio sobre la realización de una identidad simbólica

Ahora podemos examinar el segundo paso hacia una reconstrucción autentificadora de nuestra noción implícita de validez en la interpretación. Mientras que las interpretaciones pueden ser consideradas juicios reflexionantes que toman como objeto el logro o textualidad de los textos –allí donde la textualidad está definida sobre la base de las cuatro dimensiones mencionadas con anterioridad– la validez de las interpretaciones tiene que ver con la adecuación de estos

juicios en primer grado. Esta valoración está basada en un juicio reflexionante de segundo grado que toma como objeto la adecuación de un juicio interpretativo sobre la textualidad de un texto. Cuando intentamos establecer de qué manera una interpretación hace justicia a un texto estamos fundamentalmente en la misma situación que un supervisor psicoanalista que valora el juicio de un psicoanalista más joven respecto a la identidad de un paciente, o en la situación de alguien que examina críticamente la calidad de los juicios dados por un crítico de arte sobre determinadas obras.

Una teoría de la validez de la interpretación como la que aquí se esboza representa un ulterior nivel de autorreflexividad. Ésta consiste, de hecho, en una reconstrucción de tercer grado de lo que hacemos cuando formamos estos juicios reflexionantes de segundo grado sobre la adecuación de determinadas interpretaciones de primer grado.

Cuando examinamos interpretaciones competidoras del mismo texto para determinar la mejor, las controlamos todas para buscar identificar donde «se equivoca» o «traiciona» el texto cada una de ellas. Es en esta operación donde se vuelve útil, sobre los pasos del análisis trazado con anterioridad, diferenciar el logro del texto, del que cada interpretación debe dar cuenta, en sus distintas dimensiones de la coherencia, del vigor, de la profundidad y de la adecuación. En cambio, de plantearnos la pregunta indiferenciada de si la interpretación bajo examen había faltado para hacer justicia al significado del texto o, por el contrario, había proyectado sobre el texto significados que, en realidad, no tenían contenido, el enfoque de la autenticidad permite entonces plantear preguntas más específicas respecto a la posible inadecuación de una interpretación. En Gadamer la conceptualización de lo que significa fallar para una interpretación asume una connotación fenomenológica; Gadamer, de hecho, hace referencia, sobre todo, a la experiencia subjetiva del «revelarse insubsistentes» de ciertas anticipaciones o del

«impacto» llevado a cabo en el contacto con el texto. Una teoría de la autenticidad sobre la interpretación utiliza un concepto de fracaso interpretativo más matizado. ¿La interpretación ha hecho justicia a la *coherencia* del texto, y más específicamente a la coherencia interna de sus estructuras semánticas locales y al desarrollo de su progresión temática? ¿La interpretación ha logrado hacer justicia al *vigor* del núcleo semántico central del texto? ¿Ha hecho justicia a la *profundidad* autorreferencial del texto, a su cuestionar, distanciarse de, y desvanecerse de sus propias presuposiciones? ¿La interpretación ha devuelto a la luz la *adecuación* entre los medios argumentativos, narrativos o estilísticos utilizados en el texto y el objetivo pragmático global que está implícito en el texto?

Además, Gadamer señala que una interpretación puede ser inadecuada en el sentido de no lograr fundir nuestro horizonte y el del texto o todavía en el sentido de lograr efectuar tal fusión de forma menos completa que las otras interpretaciones. De nuevo, es necesario especificar qué se entiende con estas expresiones. El proceso llamado por Gadamer «fusión de los horizontes» puede ser concebido como la formación *ad hoc*, dentro de un contexto interpretativo caracterizado por determinados límites y por determinados objetivos pragmáticos, de una identidad simbólica común que incluye la identidad cultural (pero no la psicológica) del intérprete y la identidad cultural contenida en el texto. Esta concepción excluye una idea topográfica de la fusión de los horizontes, casi como si se tratase de llevar dos áreas a superponerse lo máximo posible. Si se entendiera la fusión de los horizontes de tal modo, de hecho, ésta podría ser obtenida por medio de sofismas y ambigüedades de léxico mejor que con el refinamiento de la interpretación. El enfoque de la autenticidad permite, en cambio, diferenciar nuevamente y hacer más específico el examen de la fusión de horizontes realizada por una determinada interpretación.

De hecho, el horizonte unificado que se produce como resultado de tal fusión puede ser hecho objeto del mismo tipo de preguntas en función de las que valoramos el estado de otras identidades simbólicas. De nuevo, la identidad simbólica que resulta de la fusión puede ser valorada en términos de *coherencia* (entendida como la no-contradicción y grado de integración entre los diversos componentes), en términos de *vitalidad* (entendida como nitidez y elegancia de la traducción o reformulación de las preguntas surgidas dentro de los dos horizontes), en términos de *profundidad* (entendida como conciencia del proceso interpretativo que ha generado la fusión) o en términos de *madurez* (entendida como un equilibrio, sobre el modelo del equilibrio reflexivo, de los elementos constitutivos de los dos horizontes, que se contrapone a un tipo de fusión «por cortocircuito», o sea, basada en elementos de *wishful thinking*).

En conclusión, la respuesta a la pregunta formulada inicialmente –¿Qué queremos decir cuando afirmamos que una interpretación de un texto es mejor que otra?– no puede asumir la forma de una lista de criterios que la interpretación satisfaría mejor. No es éste el sentido en el que las cuatro dimensiones de coherencia, vigor, profundidad y madurez deben ser entendidas. Les falta a éstas, como a las dimensiones de la autenticidad de una identidad individual, la determinación de los criterios y no pueden ser ordenadas en una jerarquía. De hecho, no se puede decir, en abstracto o a priori, si la interpretación de un texto sería o no mejorada por modificaciones que, por ejemplo, llevasen a un incremento en la dimensión del captar el vigor del texto, pero que comportasen al mismo tiempo una disminución de la capacidad, por parte de esa interpretación, para comprender la coherencia del texto. Desde este punto de vista, las dimensiones de la textualidad no son *criterios* que el universalismo centrado en el modelo del juicio determinante atribuye a este término. No permiten, de hecho, la inclusión de

lo particular bajo un concepto universal predefinido. Como las dimensiones de la realización, de la identidad individual, que constituyen la correlación en el ámbito de las identidades abstractas o simbólicas, éstas más bien son consideradas guías que *orientan* –en el sentido atribuido a este término en el capítulo 3– tanto nuestros juicios reflexionantes de primer orden concernientes a la textualidad de los textos, como nuestros juicios reflexionantes de segundo grado concernientes a la adecuación de las interpretaciones. Estas dimensiones nos permiten hacer más diferenciado el léxico mediante el que comunicamos algo en torno a estos dos temas.

La identidad de la obra de arte

Ahora pasamos al segundo tipo de identidad simbólica que el enfoque de la autenticidad sobre la validez puede ayudarnos a valorar en términos nuevos: la obra de arte. ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que una obra de arte está lograda? La expresión «lograda» es utilizada aquí con el fin de evitar términos que puedan de un modo u otro remitir a las tradicionales categorías de lo *bello* y de lo *sublime*. El «logro», entendido como equivalente del sustantivo alemán *Gelungenheit*, se dispone como neutral respecto a las connotaciones difundidas por los dos extremos de esta tradicional dicotomía. Lo «bello» se liga a una visión intrínsecamente armónica, apolínea, clasicista, consoladora y, en último término, conservadora de la validez estética de una obra de arte. Por otro lado, el concepto de «sublime» parece ligarse inextricablemente a la idea romántica de valor estético como prestación del genio y a la idea, igualmente romántica y antikantiana, de la supremacía del genio sobre el gusto, y además a la propensión dionisíaca a conferir un especial valor estético a todo lo que parece perverso pero au-

téntico, obsceno pero auténtico, provocador pero auténtico, feo pero auténtico.

Para una obra de arte estar lograda quiere decir, en un primer nivel, no tanto resolver, sino *mantener abierta* en equilibrio dinámico esa tensión entre conformidad a la norma estilística e innovación que es constitutiva de cualquier operación artística. Más en particular, estar lograda para una obra quiere decir mantener abierta esa tensión en términos que generen una *experiencia estética*, o bien una experiencia de *depaysement* o bien esa experiencia que Arthur Danto ha llamado, con una expresión feliz, «the transfiguration of the commonplace»[35]. También aquellos que, como Heidegger, hablan de una función *Welterschliessend* del arte, de hecho hacen referencia a esta experiencia del ver una entera perspectiva del mundo referida a un aspecto esencial del propio modo de relacionarse con el mundo[36]. Esta experiencia estética –como ya vio Kant– de algún modo tiene que ver con la capacidad, propia de toda obra de arte, de poner en comunicación todas las facultades de la mente, esa misma capacidad que Italo Calvino describe, desde la óptica productiva del artista, para «seguir el recorrido fulmíneo de los circuitos mentales que capturan y vinculan puntos alejados en el espacio y en el tiempo»[37]. Experiencias de este tipo, reagrupadas bajo el título genérico de «experiencia es-

[35] Cfr. A. Danto: *The Transfiguration of the Commonplace*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981.

[36] Cfr. M. Heidegger: *Die Ursprung des Kunstwerks* (1936), en M. Heidegger: *Holzwege*, Frankfurt a/M, Klostermann, 1980 [tr. esp. de José Rovira Armengol: «El origen de la obra de arte», en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1979, pp. 13-67]. Para una interesante análisis de los distintos significados del término *Welterschliessenheit*, cfr. P. Duvenage: *Habermas and Aesthetics. The Limits of Communicative Reason*, Cambridge, Polity Press, 1997.

[37] I. Calvino: *Lezioni americane*, Milano, Garzanti, 1988, p. 47 [tr. esp. de Aurora Bernárdez: *Seis propuestas para el próximo milenio*, Madrid, Siruela, 1989, p. 61].

tética» tienen su origen en el hecho que proclama que la obra de arte, en cuanto *metáfora estilística*, es capaz de *reunir diversidad* sin con ello suprimir o generar violencia en la diversidad de lo particular. En esta capacidad suya para mantener en una tensión dinámica continua elementos que pertenecen a constelaciones distintas, la obra de arte entra en relación metafórica consigo misma en cuanto teatro en el que se representa la tensión entre norma estilística y trasgresión. Además, ésta también entra en una relación metafórica con aquellos aspectos constitutivos de la subjetividad que son dados por la tensión entre cohesión y fragmentación, autocongruencia y dispersión[38].

Existen dos sentidos en los que es posible concebir la obra de arte como constituida por un complejo de tensiones. En primer lugar, en el sentido de que en cada obra emerge y se manifiesta una tensión entre la idea estética que la inspira –no el «mensaje», sino la operación artística, ya desde siempre grumo inseparable de contenido y forma, que el artista creía cumplir– y el material sobre el que ésta está completada. Si esta tensión estuviese completamente disuelta, la obra fallaría por llana. «Existen obras de arte» –señala Adorno– «en las que el artista ha expresado de manera sincera y evidente lo que quería, mientras que el resultado no ha llegado a ser otro que un signo de lo que él quería decir y, por consiguiente, empobrecido a alegoría codificada»[39]. En segundo lugar, en el sentido de que en toda obra sobrevive cierta tensión entre la unidad de este *proyecto* artístico y aquellos particulares elementos de significado que no se dejan reconducir a la unidad de este pro-

[38] Sobre este punto, cfr. la reconstrucción que Whitebook conduce a la idea adorniana de unidad no represiva o bien de «integración no violenta», en J. Whitebook: *Perversion and Utopia*, cit., pp. 152-155.

[39] T. W. Adorno: *Ästhetische Theorie* (1970), ed. de G. Adorno, R. Tiedemann, Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1998 [tr. esp. de Fernando Riaza: *Teoría estética*, Madrid, Taurus, 1986].

yecto. No pueden existir obras «perfectas». Si existiesen –sostiene Adorno– éstas disolverían el concepto mismo de arte. En cambio, existen obras «profundas», que es otro modo de decir «logradas», o sea, obras de arte que «ni ocultan lo divergente o contradictorio ni lo dejan solo sin intentar una reconciliación»[40], lo que equivale a decir obras de arte que nunca están «logradas» *completamente*, pero que, en cambio, poseen siempre tan sólo *un cierto grado* de logro.

Si asumimos que cada obra de arte, como cada vida humana, tiene éxito o falla *a su modo* y que no se dan, pues, criterios para medir el éxito o el fracaso como distancia desde un *telos* definido exteriormente, ¿qué propiedades observamos cuando queremos valorar una obra de arte? Uno de los presupuestos implícitos en el enfoque de la autenticidad es que nuestros juicios sobre el logro de una obra comparten bastantes características en común con el juicio sobre el grado de bienestar, autorrealización o autenticidad de una identidad individual, lo que no puede maravillarnos mucho si pensamos cómo en la tradición filosófica moderna la dimensión artística y la dimensión emotivo-psicológica son consideradas dos momentos de la misma esfera estética, y nos sorprende todavía menos si somos propensos a considerar favorablemente la idea –sostenida con fuerza entre otros por John Dewey– de una profunda continuidad entre arte y experiencia común[41]. Tanto en la teoría de la acción y de la experiencia adelantada por Dewey como en la noción winnicottiana de *creative living* podemos encontrar una perspectiva desde la que la vertiente artística de lo estético –por ejemplo, la capacidad de las grandes obras de arte para poner en movimiento nuestra imaginación y proporcionarnos un placer conectado con el sentido de una «impulsión a la

[40] *Ibid.*

[41] Cfr. J. Dewey: *Art as Experience* (1934), New York-Berkeley, Perigee Books, 1980.

vida»– es comprendida en relación con nuestro modo de reaccionar al ponerse en contacto con ejemplos de vidas bien vividas. Como afirma Dewey:

> La experiencia, en la medida en que *es* experiencia, es vitalidad acentuada. En vez de significar un cerrarse dentro de los propios sentimientos y de las propias sensaciones privadas, significa comercio activo y consciente con el mundo; en su grado más elevado, experiencia significa completa interpenetración entre el Yo y el mundo de los objetos y de los acontecimientos. [...] Ya que es realización de un organismo en su luchar y buscar alcanzar resultados en un mundo de cosas, la experiencia es arte en embrión. Hasta en sus formas rudimentales, contiene la promesa de esa encantandora percepción que es la experiencia estética[42].

Desde otro punto de vista, una idea análoga está en el centro de la teoría psicoanalítica de la cultura y de la creatividad desarrollada por Winnicott. En la última fase de su obra Winnicott ha vuelto con insistencia a señalar cómo el término «creatividad» no debe ser reductoramente asociado a la idea de «creación de éxito o aclamada». La creatividad del gran artista hunde sus raíces en el mismo tipo de experiencia humana que es propia de cualquier individuo al que una madre suficientemente empática haya permitido desarrollar una relación no de mera conformidad, sino también de algún modo expresivo, respecto al mundo. El impulso creativo –sugiere Winnicott– «está presente cuando *quienquiera* –lactante, niño, adolescente, adulto, viejo– mira de manera sana una cosa cualquiera o hace cualquier cosa deliberadamente, como puede ser cuando juega ensuciándose con las heces, o alarga el acto de llorar para gozar de un sonido musical»[43]. La creación artística y el vivir creativamente

[42] *Ibid.*, p. 19.
[43] D. W. Winnicott: *Playing and Reality*, cit., pp. 80-81.

son algo distinto pero, sin embargo, tienen en común la capacidad de inducir «la sensación de estar vivos, de ser nosotros mismos»[44]. Una vez más, la noción kantiana de «impulsión a la vida» vuelve a emerger con inigualada relevancia[45].

En primer lugar, la idea de fondo de una continuidad entre arte y experiencia cotidiana –idea que se contrapone a la intuición contenida en la concepción adorniana de la estética– puede ser desarrollada en una serie de direcciones que revelan ulteriores elementos de interés. Una de estas direcciones está constituida por el intento de hallar semejanzas estructurales entre la obra de arte y la identidad individual. Tanto en el caso de la obra de arte como en el caso de la identidad de una persona, nos encontramos frente a formaciones simbólicas absolutamente *únicas* e *irreemplazables*, como la identidad psicológica del individuo como representación interna de la totalidad del Yo y la identidad de una determinada obra de arte como lo que la hace única respecto a cualquier otra. A la unicidad de cada identidad individual corresponde una sustancial insustituibilidad (de la que se sigue la intraducibilidad) de toda obra de arte, en el sentido de que la experiencia estética de ésta no puede ser repetida desde ningún subrogado sin pérdida apreciable de valor estético. En segundo lugar, tanto la identidad de un individuo como una obra de arte tienen el carácter de una *totalidad*, de una *configuración integrada*, de una Gestalt en la que las partes o componentes no son sustituibles e incluso cambios relativamente periféricos implican cambios de valor en la configuración general. En tercer lugar, tanto la

[44] Id.: *Home is Where We Start From. Essays by a Psychoanalyst*, New York, Norton, 1986, p. 43.

[45] La relación entre creatividad artística y ordinarios procesos psíquicos es analizada por Winnicott también en referencia al esfuerzo del individuo por negociar un *modus vivendi* satisfactorio entre su verdadero y su falso Yo. Sobre esta base Winnicott introduce la distinción entre dos tipos de artista. Cfr. Id.: *Human Nature*, cit., pp. 109-110.

obra como la identidad comparten cierta impermeabilidad a la *racionalidad instrumental*; tanto el valor estético como la felicidad entendida como autorrealización no pueden ser considerados medios a otros fines sin con ello entrar en contradicción con su propio significado. En cuarto lugar, la obra y la identidad mantienen una relación peculiar con su *sustrato material*. Mientras que ni una ni otra pueden ser reducidas enteramente a esta dimensión sensible, material, por otro lado, nuestra representación de éstas no puede ni siquiera prescindir enteramente de la referencia a este sustrato. Como afirma Heidegger:

> Las obras de arte se transportan como el carbón del Ruhr y los troncos de árbol de la Selva Negra. Los himnos de Hölderlin estaban metidos en la mochila durante la campaña como los enseres de aseo. Los cuartetos de Beethoven yacían en las bodegas de la casa editorial como sacos de patatas. Todas las obras tienen esa condición de cosa. [...] Ni siquiera la tan cacareada vivencia estética pasa por alto la condición de cosa de la obra de arte[45].

En quinto lugar, tanto la identidad como la obra de arte están penetradas por procesos de comunicación pero no se dejan agotar en la comunicación. Una identidad y una obra de arte poseen ambas una característica de apertura; apertura connotativa que se resiste al cierre de denotación, apertura motivadora que se resiste al cierre de comportamiento, un excedente de sentido que deja perennemente e incompleta la tarea de comprender las relaciones entre centro simbólico y periferia. La diferencia está aquí en que la identidad de una persona alcanza una definitiva terminación sólo cuando cesa la vida de la persona misma, mientras que la obra sigue viviendo de su vida, también después de ser des-

[46] M. Heidegger: *Die Ursprung des Kunstwerks*, cit., tr. esp. cit., p. 15.

pedida por el artista como terminada, en el medio de comunicación de la historia interpretativa y de la historia de su recepción[47].

A estas semejanzas se debe que, en conjunto, las mismas dimensiones que dan cuenta de nuestras intuiciones respecto a la realización de las identidades individuales, mantengan su pertinencia también cuando nos interrogamos acerca de esas dimensiones de valor que nos guían en la valoración del logro de las obras de arte. Si por un lado sería contradictorio concebir el logro en términos de adecuación a algo distinto de un principio de la autenticidad –de la autenticidad como *autocongruencia ejemplar*–, no obstante, por otro lado, se puede sostener legítimamente que en la valoración de una obra de arte inevitablemente nos detengamos en un conjunto después de todo restringido de dimensiones o aspectos a los que, a pesar de la diversidad de acentuación que se reencuentra en poéticas y orientaciones críticas entre sí rivales, recurren constantemente como ingredientes del logro estético.

En primer lugar, frente a cualquier objeto que a primera vista se presente como una obra de arte –una pintura, un libro cuyo título y organización temática sugieren que se trate de una novela, una escultura, una película, etc.– nos preguntamos si la pluralidad de elementos que lo componen (una pluralidad de capítulos y parágrafos, de matices cromáticos, de pinceladas, de formas plásticas), de hecho, es mantenida unida por una unidad de propósito. En realidad, no podríamos ni siquiera percibir en el objeto material que soporta la obra un objeto portador de sentido si no presupusiésemos esta unidad de propósito contenida en éste y capaz de proporcionarle *coherencia*. Y ni siquiera podríamos

[47] Sobre estas semejanzas entre obra de arte e identidad, cfr. F. Koppe: *Perspektiven der Kunstphilosophie. Texte und Diskussionen*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1991.

captar su sentido si, dentro de esta dimensión de coherencia, que nada tiene que ver con la idea de armonía o de belleza, no presupusiésemos también una lograda *demarcación* de la obra de todo lo que la circunda.

A propósito de identidades individuales hemos hablado de vitalidad. Ahora, como no basta la noción de coherencia para elucidar el significado que atribuimos a la expresión *despliegue óptimo* o *realización* de una identidad –por ejemplo, la vida de un jugador de ajedrez monomaníaco puede muy bien exhibir un alto grado de coherencia, pero no puede ser presa como ejemplo de *autorrealización* si las otras dimensiones están sub-representadas–, así, cuando nos ponemos en contacto con un objeto que nos parece una obra de arte, más allá de preguntarnos si hay una unidad de propósito que ha guiado al artista en la organización de su material, ¿no nos preguntamos también qué clase de principio interno «vivifica», «anima», «ilumina», «da impulso» o «da vida» a esta formación simbólica en la que consiste la obra? De hecho, lo que hace de uno entre tantos conjuntos simbólicos más o menos organizados esta particular y única obra de arte no es simplemente el hecho de estar organizada en torno a una intención que de algún modo incluye una referencia a querer producir una experiencia estética, sino también la presencia de un determinado tipo de «destello», aquel tipo de cosa que Kant, y más tarde la estética romántica, han creído comprender mediante la noción de «genio»; o bien aquel tipo de cosa que pone en comunicación esferas distintas de la experiencia, que produce un efecto que nos conduce a la cuestión de lo obvio, abre una nueva posibilidad de percepción de la propia subjetividad y del mundo. En cierto sentido, un arte que no turba –en sentido freudiano de lo *unheimlich*– no es arte, sólo es ornamento. Y de hecho, ¿una eventual respuesta negativa a la pregunta de si un determinado cuadro o una determinada pieza musical o una determinada pe-

lícula nos ha impresionado, no implica siempre un tácito juicio negativo?

Además, si entendemos la *profundidad* como capacidad para inscribir aspectos constitutivos de la propia identidad en el momento proyectivo que está implícito en toda identidad, entonces esta dimensión conserva una relevancia también cuando valoramos una obra de arte. Así como en la valoración del estado de una identidad individual nos preguntamos siempre si la persona sabe bastante de sí misma, de las propias motivaciones, y de cuanto sea realmente dueña de sí, igualmente con la valoración de una obra de arte nos preguntamos siempre de algún modo de qué manera aspectos y momentos del proceso constructivo de la obra han encontrado un reflejo en esa metáfora de estilo que constituye la obra. Especialmente cuando nos enfrentamos con el arte de este siglo, de la vanguardia histórica al postmodernismo, el acto de valorar una obra de arte comporta siempre preguntarse en qué sentido y en qué medida el proceso formativo, la traducción en práctica de la intención originaria a través de la confrontación con el material estético, ha sido incorporado en el producto final y ha logrado dar sustancia a esa reflexividad radicalizada que la modernidad ha elevado a valor estético último.

En definitiva, si entendemos la *madurez* como capacidad para adaptarse al mundo sin alterar o comprometer la propia identidad no es difícil observar la pertinencia de esta dimensión también en el caso del juicio estético. De hecho, no se valora el logro de una obra de arte que pueda prescindir de afrontar la cuestión sobre si en la persecución de la propia intención artística el artista de algún modo ha hecho justicia a los materiales tratados (entendidos tanto en sentido físico como en sentido simbólico, como tradición estilística), si y en qué medida estos materiales han sido violentamente moldeados en algo que al final ha quedado ajeno; o al contrario, si se ha creado una consonancia única desde la

que emana ese mensaje de respeto genuino y receptividad respecto a la alteridad, del que cualquier obra de arte es portadora.

¿No son éstas las dimensiones sobre las que cada obra maestra logra sobresalir? ¿No son éstas las dimensiones en torno a las que el enfrentamiento de las poéticas se desenvuelve? Baste recordar aquí el enfrentamiento entre poéticas que insisten en el primado de la madurez como habilidad en el dominio del material también a expensas de otras dimensiones (por ejemplo, las poéticas manieristas y clasicistas) y poéticas que insisten en la inmediatez y el carácter «democrático» del arte (el «todos pueden hacer arte» de la primera vanguardia), entre poéticas que insisten en la autorreflexividad de la obra (como las poéticas contenidas en el expresionismo, en el arte conceptual, en la música dodecafónica, etc.) y poéticas que insisten en la intencional y frecuentemente polémica ausencia de autorreflexividad (del movimiento Naïf al Ready-made), o bien entre poéticas como las románticas o centradas en la categoría de lo sublime que enfatizan la vitalidad como destello del genio a expensas del momento técnico de dominio del material o también de la coherencia de propósito artístico y poéticas realistas que insisten en el momento del contenido o de la coherencia de la ideación (por ejemplo, el realismo de Lukács).

Conclusión

Mucho más que estas consideraciones de carácter general y provisional serían necesarias para articular completamente la noción de autenticidad de una identidad simbólica y dar cuenta de la relevancia de tal noción para una reconstrucción de nuestras intuiciones sobre el logro de los textos y de las obras de arte. Otras formaciones simbólicas

–como por ejemplo, *disciplinas* académicas, *tradiciones* científicas, intelectuales, artísticas y de otro tipo, como incluso *instituciones* y *organizaciones complejas*– constituyen también el objeto de valoraciones que nuevamente rotan en torno a la atribución de características a una identidad y de su grado de autorrealización. En todos estos casos formulamos nuestras valoraciones en una pluralidad de léxicos que, a su vez, reflejan en su interior las cuatro dimensiones de la realización de las identidades. La idea de validez como autenticidad puede ofrecer una perspectiva nueva en la que colocar los nuevos planteamientos sobre la acción directiva en las organizaciones complejas –por ejemplo, los enfoques «postmoderno» y «simbólico»– y los nuevos planteamientos sobre el estudio de las instituciones centradas en el concepto de *governance*.

Es en el ámbito del estudio de las tradiciones científicas y de las disciplinas académicas, sin embargo, donde podemos esperarnos los resultados particularmente más innovadores. Después de la revolución producida por la filosofía de la ciencia postempirista de Kuhn, nadie ha sido capaz de proporcionar una reconstrucción convincente de qué quiere decir validez cuando están implicadas elecciones entre paradigmas, es decir, cuando estamos frente a la necesidad de ejercer una elección entre paradigmas competidores que exhiben distribuciones distintas de las ventajas y de los inconvenientes teóricos. La concepción kuhniana del papel de los valores científicos puede ser asumida como punto de partida para considerar los paradigmas como el componente de identidad de las disciplinas y de las tradiciones científicas, o sea, como identidades simbólicas que pueden ser llevadas más o menos cerca de la propia realización desde elecciones teóricas alternativas; una realización *sui generis* que normalmente es valorada sobre la base de los valores de precisión, coherencia, alcance, elegancia y fecundidad. Una vez más, estos valores parecen funcionar como guías para la valora-

ción, por parte del científico, de la validez de teorías interparadigmáticamente controvertidas, de un modo no muy distinto de como funcionan las dimensiones de la autenticidad delineadas con anterioridad, cuando orientan nuestro juicio en torno a la realización de otros tipos de identidad. Pero toda esta línea de desarrollo del enfoque de la autenticidad tendrá que ser dejada para investigaciones futuras.

8

Reconsiderar el proyecto de la modernidad

En los capítulos precedentes hemos explorado diversos aspectos de la *tesis de la autenticidad*, incluyendo entre ellos la relevancia del concepto de autenticidad para la reconstrucción de nuestras intuiciones sobre la realización de las identidades individuales y colectivas, y a la validez de la interpretación. Ha llegado el momento de afrontar, reflexivamente, el problema del estatuto de la *tesis de la autenticidad* en cuanto tal. La *tesis de la autenticidad* ha sido presentada hasta ahora como una tesis que incluye una crítica de la concepción de la temprana modernidad de la validez y, más en particular, del modelo de universalismo generalizador en ésta contenido. Así bien, se requiere en primer lugar una aclaración en torno a la relación que media entre la *tesis de la autenticidad*, incluido el modelo del universalismo ejemplar, y lo que Habermas ha llamado el «proyecto de la modernidad», o sea, el proyecto de fundar nuestras pretensiones de validez sobre estructuras, objetivas en el sentido de «transindividuales» y aún humanamente «subjetivas», de la subjetividad[1]. ¿La cultura de la autentici-

[1] Cfr. J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1985 [tr. esp. de Manuel Jiménez: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989]; y M.

dad todavía es interna al proyecto de la modernidad? ¿Intenta también ésta derivar la propia normatividad de una determinada descripción «verdadera» de la subjetividad humana?

Además, nuestro asociar a la *tesis de la autenticidad* una específica forma «ejemplar» de validez requiere una dilucidación reflexiva del estatuto del discurso que ilustra la *tesis de la autenticidad*. ¿Sobre qué bases descansa la pretensión de validez implícitamente surgida de la *tesis de la autenticidad*? Estos dos problemas estarán en el centro de nuestra atención en este último capítulo.

La autenticidad y el proyecto de la modernidad

Volvamos por un momento a la imagen de la caravana parada en medio del vado. Como hemos visto en el capítulo primero, la *intersubjetividad* es la bandera bajo la que se reúnen los que consideran el cumplimiento del proyecto de la modernidad como la tarea filosófica del presente. A su modo de ver, lo que no funciona en el «proyecto de la modernidad» es sólo el modo en el que las estructuras de la subjetividad son descritas, un modo ligado a una perspectiva «atomista», impregnada de individualismo metodológico y de filosofía del sujeto, que no hace visible la constitución comunicativa e intersubjetiva de la subjetividad. Bastaría redefinir subjetividad y razón de forma que se dé cuenta de su carácter comunicativo y el proyecto seguiría su curso. El *sujeto descentrado* o *sin centro*, en cambio, es la bandera bajo la que reunimos a los defensores de una fuga radical de los marcos conceptuales de la modernidad. A su parecer, no es su ejecución, sino la naturaleza misma del «proyecto de la

Passerin d'Entrèves, S. Benhabib (eds.): *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1996.

modernidad» la que es problemática. De hecho, el proyecto de la modernidad da por buenos discursos fundadores que en la mejor de las hipótesis representan racionalizaciones de constelaciones de sentido históricamente contingentes que luego plasman nuestras representaciones. La alternativa entre «llevar a cumplimiento» o «abandonar» el proyecto de la modernidad es, sin embargo, una alternativa de algún modo demasiado tosca y también engañosa. El objetivo contenido en la *tesis de la autenticidad* no es ni simplemente el de *llevar a cumplimiento* el proyecto de la modernidad, manteniéndose sobre una línea de continuidad respecto a sus premisas fundacionalistas, ni *reformularlo* o *repensarlo radicalmente* bajo premisas nuevas con el fin de hacerlo funcionar.

Si el «proyecto de la modernidad» concierne a la fundación de la normatividad en términos inmanentes, a partir de la subjetividad misma, o bien si concierne en último término a la posibilidad de una autofundación, por decirlo así, de la validez, entonces *desde este específico punto de vista* la *tesis de la autenticidad* representa la forma más radicalizada que semejante proyecto puede asumir, y en esta medida puede ser vista como un *llevar a cumplimiento* la modernidad. Desde esta perspectiva, de hecho, tiene sentido afirmar que mientras que los filósofos de la temprana modernidad han subjetivado la fuente de la validez transfiriéndola del Logos al Sujeto, ya que todavía concebían «el sujeto» (por ejemplo en cuanto sujeto ideal o macro-sujeto) como algo igualmente «por encima» del individuo concreto tanto como lo era el Logos clásico, los autores que conciben la validez en términos universalistas-ejemplares ilustrados por la *tesis de la autenticidad* han conducido esta subjetivación de los fundamentos a su punto de equilibrio último. Mientras que los principios epistémicos o morales elaborados por la filosofía de la temprana modernidad, incluso si estaban basados en la subjetividad autónoma, no eran menos a-contextuales o

trans-contextuales que las nociones clásicas de la naturaleza humana o del Cosmos, autores como Rousseau, Simmel o Sartre llevan la subjetivación de la validez a su lógica conclusión, concibiendo la validez como basada en principios singulares enraizados en *identidades concretas*: *individuelle Gesezte* (Simmel) o *universels singuliers* (Sartre). Desde el punto de vista de la *tesis de la autenticidad* así entendida, hasta ahora la modernidad no ha sido bastante moderna. Todavía debe volverse plenamente moderna. Por consiguiente, el significado del giro de nuestra cultura hacia la autenticidad y hacia el paradigma, a ésta unido, del juicio reflexionante puede ser descrito como un esfuerzo dirigido a modernizar ulteriormente la modernidad o a situar el proyecto de la modernidad en armonía consigo mismo.

Este relato de una transición desde una concepción «casi» o «pseudo» –subjetivada de la validez, típica de la temprana modernidad, a la noción de validez plenamente subjetivada, desarrollada por los autores de la tradición de la autenticidad, sin embargo, no puede por sí misma sufragar la idea de que la *tesis de la autenticidad* sea un mero «cumplimiento» del proyecto de la modernidad, o bien en una relación en la que los elementos de continuidad prevalecen sobre las fracturas. De hecho, la narración expuesta con anterioridad mantiene en sombras tres articulaciones conceptuales en las que la idea de validez como autenticidad ejemplar implícita en la *tesis de la autenticidad* entra en conflicto con aspectos esenciales del proyecto de la modernidad y hace, por tanto, necesario un replanteamiento de las premisas de este proyecto mucho más radical de lo que los defensores de la tesis del «cumplimiento» estarían dispuestos a aceptar.

Primero, en la medida en que el proyecto de la modernidad presupone una conexión sistemática entre *validez* y *demostrabilidad*, incluso en la forma más débil del merecer consenso por parte del mejor argumento, la *tesis de la au-*

tenticidad se revela discontinua respecto a éste. De hecho, la fuerza universalista implícita en el juicio reflexionante y en las diversas nociones de universalidad ejemplar (por ejemplo, la «ley individual» de Simmel o el concepto de «ley» que está en la base de la obra de arte desarrollado por Pareyson) no es susceptible de «demostración», ni siquiera en el sentido más débil del término: la enunciación de una tesis que «nadie podría rechazar racionalmente».

Segundo, la *tesis de la autenticidad* rechaza implícitamente la idea, contenida en el nexo de validez y demostrabilidad, según la cual deberíamos en conjunto estar en mayor medida seguros respecto a nuestros juicios sobre la validez de normas y enunciados válidos cuando éstos responden al modelo del juicio determinante. Además, la *tesis de la autenticidad* se disocia de todas las versiones (incluida la idea de «presuposiciones de la comunicación» desarrollada por Habermas dentro de su *paradigma comunicativo*) de la idea moderna de un lenguaje neutro de medida universal, dentro del que se podría valorar sin apreciable pérdida de significado la validez de enunciados y normas generales por contextos provinciales.

Tercero, la *tesis de la autenticidad* no puede hacer propia una visión domesticada de lo estético como la esfera especializada en la expresión del «mundo subjetivo»[2]. Sin ir al otro extremo para cargar la esfera estética con el honor de representar el único lugar donde habita la verdad y donde la verdad puede ser vislumbrada por medio de la experiencia puesta en acción por la obra de arte, la *tesis de la autenticidad* más bien considera lo estético como un ámbito del sentido en el que una expresividad de algún modo especializada y conscientemente cultivada coexiste con una potencial «apertura del mundo» y con un «principio de validez» –el universalismo ejemplar– cuya pertinen-

[2] Sobre este punto, cfr. P. Duvenage: *Habermas and Aesthetics*, cit.

cia abraza todo el espectro de la moderna Razón descentrada, incluidas en ella la ciencia, la moralidad, el derecho y la política.

A causa de estos tres momentos de discontinuidad, no tiene ningún sentido considerar la tesis de la autenticidad *meramente* como un cumplimiento o una radicalización de tesis modernas. Más bien, ésta *redefine* el proyecto de la modernidad, al menos en el sentido que, por lo que concierne a estos tres puntos, introduce cambios más sustanciales que los aportados por el paradigma comunicativo. De hecho, la *tesis de la autenticidad* toma distancias de la idea moderna por la que lo válido también puede ser demostrado tal de forma pública y conclusiva. Además, se despide también de la idea moderna según la que la distancia entre los significados, las normas y las representaciones generadas localmente puede ser colmada siempre mediante el recurso a algún marco de referencia neutral que no es éste mismo «local», pero que trasciende cada particularidad. En definitiva, la *tesis de la autenticidad* considera la esfera estética una práctica humana radicalmente innovadora que ha funcionado *siempre* sobre la base de un aceptado pluralismo de criterios enlazado a un concepto de validez universalista pero indemostrable, que puede ser comprendido bajo el título de *autenticidad* ejemplar.

Sin embargo, a pesar de estos puntos de divergencia, la *tesis de la autenticidad* no comporta una *ruptura* con el proyecto de la modernidad, al menos no en el sentido entendido por los defensores del postmodernismo filosófico. En contraste con las posiciones postestructuralistas, decostruccionistas y postmodernas, de hecho, la *tesis de la autenticidad* –permaneciendo desde este punto de vista sobre una línea de continuidad con el pensamiento moderno– sigue considerando la subjetividad como algo ligado más a la *plenitud* que a la *ausencia*, más a la *autodeterminación* y al *sentido de tener un objetivo* que no a la *ausencia de direccionali-*

dad. Según la *tesis de la autenticidad*, la imagen de la subjetividad que surge de la reconstrucción de nuestras intuiciones respecto a la realización de las identidades individuales y colectivas apunta en esa dirección. Pero aún más que dicha reconstrucción –siempre vulnerable a la acusación de parcialidad y selectividad por parte de los defensores del postestructuralismo, del postmodernismo y del decostruccionismo–, un elemento a favor de esta concepción de la subjetividad emerge de las dificultades y de las aporías con las que se encuentra la concepción rival de la subjetividad privada de centro, en el momento en el que nuestra atención se desplaza de la perspectiva de una antropología filosófica que se presenta como «discurso en torno al sujeto» a la perspectiva de la filosofía política y moral, y más en general hacia la perspectiva propia de todos aquellos ámbitos en los que las nociones de imputabilidad, responsabilidad y comprensibilidad necesariamente desempeñan una importancia central.

Sobre todo, la *tesis de la autenticidad* toma distancias del postestructuralismo y del postmodernismo en otro sentido: sigue considerando la cuestión de la validez como una cuestión dotada de significado. Lo que no es obvio. Desde esa nueva revolución copernicana puesta en acción por el giro lingüístico –es decir, por la idea de que ninguna afirmación y ningún léxico puede aspirar a obtener su propia validez desde el acceso directo a una realidad no interpretada– un filósofo postmodernista como Rorty ha derivado la conclusión de que «la naturaleza de la verdad» es un tema estéril, que semeja desde este punto de vista a los temas de «la naturaleza del hombre» y «la naturaleza de Dios»[3]. Una posi-

[3] Cfr. R. Rorty: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1991, pp. 15-16. Una posición de algún modo distinta es verificable en J. F. Lyotard: *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979 [tr. esp. de Mariano A. Rato: *La condición postmoderna*, Madrid, Cáte-

ble línea de respuesta al argumento postmoderno consiste en señalar que mientras que quizás podamos comunicar y actuar sin presuponer una idea de Dios –aunque se podría reclamar aquí la enseñanza durkheimiana por la que lo sacro es entendido de modo inmanente, como una idealización autoexpresiva cuya producción es co-extensa con la vida social como tal– ciertamente no podemos comprometernos en el acto de comunicar algo a alguien sin presuponer implícitamente alguna noción de validez.

La única alternativa para aclarar en qué consiste nuestra noción implícita de validez no es –como sostiene Rorty– vivir sin compartir una noción de validez, sino vivir sin *comprender* qué entendemos por validez. El mismo Rorty no parece capaz de huir de este destino. Paradójicamente –y a pesar de su aversión al fundacionalismo, al que él toscamente reduce todos los tipos de universalismo, incluido el universalismo de la *phronesis*, del *juicio reflexionante* y de la *ley individual*– la utopía implícita de Rorty es una utopía en la que la actitud irónica se vuelve universal. Además, a pesar de su aversión por la concepción *Whiggish* de la historia, el abandono de toda indagación sobre la naturaleza de la verdad y de la justicia contaría de algún modo como «progreso». Y, en definitiva, igualmente como progreso debería contar el creciente nivel de solidaridad humana que Rorty asocia con el nacimiento de la sociedad liberal[4].

Una línea de respuesta alternativa a la pregunta en torno a la fecundidad de las discusiones sobre la validez, pero que permanece igualmente transitable para la *tesis de la autenticidad*, consiste en subrayar la presencia de una teoría implícita de la validez contenida en la concepción rortyana de la transición de un paradigma o léxico a otro. Si por un lado

dra, 1989]; y G. Vattimo: *Ricostruzione della razionalità*, en G. Vattimo (ed.): *Filosofia '91*, Bari, Laterza, 1991, pp. 89-103.

[4] Cfr. R. Rorty: *op. cit.*, cit., p. 192, tr. esp. cit., pp. 216-217.

Rorty cuestiona la utilidad de afrontar el tema de la validez en general, por otro, sin embargo, no parece dispuesto a subscribirse a la conclusión de que todos los paradigmas o léxicos son igualmente válidos, lo que introduce un elemento de ambigüedad y tensión dentro de su posición. De hecho, Rorty evita interpretar cambios culturales del alcance de la transición de la física aristotélica a la física newtoniana, del pensamiento metafísico tardo-escolástico a la filosofía del sujeto cartesiana y kantiana, o de la teoría clásica del derecho natural a las modernas teorías contractualistas, como fruto de pruebas o argumentaciones definitivas o como resultado de decisiones «subjetivas». Afirma Rorty:

> Los cambios culturales de esa magnitud no resultan de la aplicación de criterios (o de una «decisión arbitraria»), como tampoco resulta de la aplicación de criterios o de *actes gratuits* el que los individuos se vuelvan teístas o ateos, o cambien de cónyuge o de círculo de amistades. En tales cuestiones no debemos buscar criterios de decisión en nosotros mismos, como tampoco debemos buscarlos en el mundo[5].

Entonces, lo que da cuenta de estas transformaciones es precisamente el gradual alejamiento de la costumbre de describir el Yo, los otros, o el mundo natural de ciertas maneras y la sedimentación de un nuevo conjunto de presuposiciones tácitas, que después de poco constituyen un nuevo léxico o paradigma al que conscientemente nos adherimos. Esta concepción acentúa claramente el papel de la *contingencia* en el dar forma a los vocabularios y a las visiones del mundo. Pero permanece menos claro en qué consistiría la *no-arbitrariedad* de estos procesos[6]. Cierta idea de lo que

[5] *Ibid.,* p. 6, tr. esp. cit., pp. 26-27.

[6] Para una discusión puntual en torno al pretendido antirrelativismo de Rorty, cfr. C. Menke-Eggers: «Relativismus und Partikularisie-

Rorty pudiera entender por «no-arbitrariedad» puede ser extraída de un fragmento en el que parece aludir a la posibilidad de concebir una clase de «ley individual» para una identidad individual:

> Todo, desde el sonido de una palabra hasta el contacto con una piel, pasando por el color de las hojas, puede servir, según Freud muestra, para dramatizar o para cristalizar el sentimiento que un ser humano tiene de su propia identidad. Porque toda cosa así puede desempeñar en una vida individual el papel que los filósofos han pensado que podía o, al menos, debía ser desempeñado únicamente por cosas que eran universales, comunes a todos nosotros. Todo ello puede simbolizar la ciega marca que llevan todas nuestras acciones. Cualquier constelación, aparentemente azarosa, de cosas de ese tipo puede dar el tono de una vida. Cualquier constelación así puede determinar un mandato incondicional a cuyo servicio puede dedicarse una vida: un mandato no menos incondicional para que pueda ser inteligible, a lo sumo, a una sola persona[7].

Mientras que la idea de una «constelación interior» podría representar una base de partida para una concepción postfundacionalista de la validez todavía embrional, en el caso de Rorty esta posibilidad permanece no desarrollada y, en cualquier caso, confinada al ámbito de la identidad individual. También en esta versión mínima, no obstante, se crea una tensión respecto a uno de los puntos fundamentales del credo postmodernista, uno de los momentos en los que, entre otras cosas, más fuerte es el riesgo de una recaída, por parte de Rorty, dentro de una modalidad «descriptiva»

rung - Zu einigen Überlegungen bei R. Rorty», en *Philosophische Rundschau,* 36, 1-2, 1989, pp. 25-40.

[7] R. Rorty: *Contingency, Irony and Solidarity*, cit., p. 37, tr. esp. cit., pp. 56-57.

y ontológica. En resumen, se crea una tensión entre la idea de una «constelación interior» que pueda servir de ley individual y el concepto de yo como «red sin centro de creencias y deseos»[8].

Recapitulando, según la *tesis de la autenticidad*, la subjetividad –entendida ahora como subjetividad «auténtica»– sigue ejerciendo una función fundadora también en el contexto de la modernidad contemporánea, pero la función y el modo de «proporcionar fundamentos» ha cambiado algo. El ejercicio de «proporcionar fundamentos» ha sido transformado por el giro lingüístico desde la función de proporcionar un anclaje último de nuestras visiones teóricas y normativas en alguna descripción ya no cuestionada en cuanto propuesta como directo e inmediato reflejo de una porción pertinente de realidad a la más modesta función de proporcionar una dilucidación de nuestras intuiciones en clave «constructivista» o «reconstructiva». Y aún constatamos que no sólo el alcance, sino también el *modo* de proporcionar «fundamentos» o «justificaciones» ha sufrido una transformación. De hecho, la caída de los puntos arquimédicos causada por el giro lingüístico ha implicado también la misma idea de «justificación a través de inclusión» que era parte del concepto kantiano de juicio determinante; se ha vuelto para nosotros contradictorio concebir la justificación en otros términos que no sean los del juicio reflexionante. Y este cambio de la función y del modo de proporcionar justificaciones en general comporta una consecuencia relevante para la justificación de la *tesis de la autenticidad* en particular. Lo que me conduce directamente a la cuestión de la validez del enfoque de la autenticidad sobre la validez.

[8] Para una discusión crítica en torno a la noción rortyana de yo y de validez, cfr. N. Smith: *Contingency and Self-Identity*, cit., pp. 105-120. Remito también a A. Ferrara: «The Unbearable Seriousness of Irony», en *Philosophy and Social Criticism,* vol. 16, 2, 1990, pp. 81-107.

Reflexividad radical: metafísica y postmetafísica

Filosóficamente no vivimos simplemente en un mundo marcado por el «giro lingüístico». Vivimos también en un mundo posthegeliano o postheideggeriano, o sea, en un mundo filosófico que ya ha experimentado el auge y la caída del intento hegeliano de colocar su filosofía en el extremo límite de la modernidad y en un mundo que, bajo ciertos aspectos, permanece todavía en la órbita de la posición radicalmente antihumanista de Heidegger y la combina hoy con ese fenómeno cultural, en general de origen francés, que se conoce bajo el nombre de «crítica del sujeto». Así, antes de aclarar qué quiere decir para la *tesis de la autenticidad* estar justificada de forma radicalmente reflexiva, debemos tomar en consideración brevemente los ilustres precedentes de esta modalidad de la justificación que podemos hallar en Hegel y en Heidegger.

Después del inicial intento de Fichte, Hegel nos ha proporcionado el ejemplo más completo y amplio de un modelo radicalmente autorreflexivo de justificación. A lo largo de todo el arco de su itinerario intelectual, Hegel ha propuesto constantemente una figura de pensamiento en la que un movimiento en espiral de reflexión filosófica problematiza el horizonte de la modernidad, y en particular el carácter originario e inmediato de la subjetividad, no tanto con el fin de despedirse de la modernidad y de regresar a modalidades de pensamiento ontológicas y premodernas (aunque naturalmente el restablecimiento sobre nuevas bases de la identidad entre sujeto y objeto, después de la moderna disolución de tal identidad en obra de la filosofía trascendental, es uno de los principales objetivos de Hegel), sino con el fin de llevar la estructura de la conciencia moderna a sus consecuencias últimas a través de un proceso inmanente de reflexión que nos conduce hasta las extremas fronteras de la modernidad.

La fascinación ejercida por el modelo hegeliano de la justificación reside en la autorreferencialidad radical que invade obras como la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica*. En la *Fenomenología del espíritu* la justificación de un punto de vista «objetivo» –objetivo en un sentido mucho más fuerte que la necesidad trascendental kantiana– procede sobre la base de tres asuntos fundamentales. Primero, para Hegel la verdad no es tan sólo una propiedad de las proposiciones, sino también una propiedad de la realidad. Mientras que la verdad de las proposiciones es concebida en términos de correspondencia, para un elemento de la realidad conseguir la propia verdad quiere decir existir de acuerdo con el propio «concepto», o sea, realizar todas las potencialidades inherentes en éste, o bien aún convertirse efectivamente en todo lo que en potencia puede ser. Segundo, para Hegel la realidad está siempre en continua transformación: deviene. Los hechos, entendidos como estados del mundo aisladamente tomados, son abstracciones de la mente. El motor de este devenir sin fin es la *diferencia* entre lo que potencialmente un determinado aspecto de la realidad podría ser –o sea su *esencia*– y lo que éste en efecto es, es decir, su *existencia*. La *negatividad* implícita en esta diferencia nos ofrece la clave para comprender el devenir de la realidad. En tercer lugar, el pensamiento es concebido por Hegel como parte también de la realidad y, con más precisión, como aquella parte de la realidad que es capaz de autocomprenderse.

Sobre la base de estos tres supuestos, Hegel construye una concepción de la validez que aspira a superar las dificultades implícitas en el enfoque trascendental kantiano. El sujeto de la conciencia no es concebido como una entidad que se contrapone a la realidad que busca conocer, sino como *parte integrante* de esa misma realidad. Como tal modo de la realidad el sujeto deviene: evoluciona desde un estadio en el que está en desacuerdo con su esencia –o sea,

desde un estadio en el que su existencia no logra expresar más que una fracción bastante limitada de sus posibilidades– a un estadio en el que su existencia se aproxima a ser idéntica a su esencia. También el sujeto entendido como «proceso de pensamiento» evoluciona (la *Fenomenología del espíritu* es, de hecho, una reconstrucción de la necesidad interna de su desarrollo de la conciencia), y en el curso de semejante desarrollo consigue un grado de verdad (de verdad como correspondencia) cada vez mayor en la comprensión de su objeto, un objeto que resulta ser el sujeto mismo ahora considerado en su función de aspecto de la realidad. Al final de este proceso el sujeto entendido como proceso de pensamiento conseguirá comprender completamente el hecho de que éste mismo, en calidad de elemento de la realidad, ha alcanzado la verdad de su ser, o sea, ha realizado todas sus potencialidades. Es en este estadio del Saber Absoluto que la vertiente real (u «objeto») y la vertiente de pensamiento del sujeto (o «sujeto») pueden ser definidas *idénticas*[9]. Esto es posible en cuanto que, por un lado, Hegel incluye, en su concepción del desarrollo completo del sujeto en cuanto aspecto de la realidad, la idea de que el sujeto posee la habilidad de comprenderse a sí mismo plenamente y, por otro lado, incluye en su concepto de desarrollo completo del sujeto en cuanto pensamiento el presupuesto de que el objeto al que tal pensamiento se dirige –o bien el sujeto en cuanto aspecto de la realidad– ha hecho manifiestas, y por tanto cognoscibles, todas las potencialidades encerradas en su esencia. De este modo, la distancia entre sujeto y objeto, entre pensamiento y ser, entre teoría y práctica, llega a ser colmada. Conseguir la propia verdad no

[9] Cfr. G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (1806), en G. W. F. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1979, 3 vols. [tr. esp. de Wenceslao Roces: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966].

es una cuestión simplemente de *saber* algo, sino que requiere también un momento *práctico*, porque el despliegue de todas las potencialidades de la realidad –condición necesaria para que nos sea posible comprender los aspectos principales de semejante realidad– también depende entre otras cosas de lo que el sujeto *hace*[10].

Al final, por tanto, la teoría hegeliana del conocimiento conduce a, y requiere para su cumplimiento, una filosofía de la historia, pero esto sobrepasa el ámbito de nuestras consideraciones. Más importante es, desde nuestro punto de vista, observar que a ninguna articulación de la compleja argumentación desarrollada en la *Fenomenología del espíritu* le es dada ninguna referencia a principios o elementos de normatividad colocados *fuera*, *más allá* o *por encima* del mismo proceso cognoscitivo. En este sentido, la obra en cuestión representa una forma de reflexión sobre las condiciones de la validez, conducida bajo premisas modernas, que es tan radical como la interrogación kantiana en torno a las condiciones trascendentales del conocimiento, aunque sin incorporar la estrategia kantiana de separar el reino de la libertad del de la necesidad, el sujeto del objeto, la razón del intelecto, lo cognoscible de lo incognoscible, el conocimiento de la metafísica y, por ende, sin tener que someterse

[10] Entre las reconstrucciones de la *Fenomenología del espíritu* que revisten intereses desde este punto de vista, cfr. los clásicos J. Hyppolite: *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit de Hegel»*, Paris, Aubier, 1946; A. Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit»*, Paris, Gallimard, 1947; aunque cfr. también M. Heidegger: *Hegels Begriff der Erfahrung*, en *Holzwege*, cit. [tr. esp.: *El concepto hegeliano de la experiencia*, en *Sendas perdidas*, cit., pp. 100-173]; H. Marcuse: *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Boston, Beacon Press, 1960 [tr. esp. de Julieta Fombona: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza, 1986]; y Ch. Taylor: *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975 [tr. esp. de Juan J. Utrilla: *Hegel y la sociedad moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983].

a la separación obrada por Kant entre principios y materia a la que los principios se aplican, sustancia y método, juicio y objeto del juicio.

En la *Ciencia de la lógica* el tipo de reflexividad radical que interesa directamente al enfoque de la autenticidad sobre la validez surge con mayor claridad en los pasos dedicados por Hegel a la relación entre finitud e infinito[11] y, más en particular, en el parágrafo sobre el *Pasaje de lo finito a lo infinito*[12]. Bajo la crítica hegeliana de la naturaleza dualista propia de la doctrina kantiana existe una crítica del persistente carácter *externo* de lo infinito o universal. El enfoque trascendental sobre la validez es antimetafísico no en el sentido de negar la validez de las proposiciones metafísicas en torno a las entidades absolutas –una negación que equivaldría a formular otra afirmación metafísica ulterior–, sino en el sentido más «modesto» de negar la decibilidad de proposiciones semejantes sobre la base del conocimiento humano. Para Kant, el conocimiento humano es necesariamente de naturaleza finita. En la sección de la *Ciencia de la lógica* dedicada a la «finitud», Hegel pone en duda los presupuestos contenidos en este carácter autolimitante del paradigma trascendental. La «mala infinitud» que invalida el paradigma está localizada en la separación rígida, de inspiración teológica, y en último término «abstracta», entre «finitud» e infinito, como si «finitud» e infinito formasen parte de «mundos» cualitativamente diferentes, lo perteneciente a la limitación d las criaturas y lo perteneciente a la perfección divina. Esta rígida oposición conduce a Kant a interpretar mal tanto la naturaleza de lo finito como la de lo infinito.

[11] G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), en G. W. F. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. 5, pp. 125-173 [tr. esp. de Augusta y Rodolfo Mondolfo: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar, 1982, vol. 1, pp. 151-199].

[12] *Ibid.,* pp. 148-149, tr. esp. cit., p. 174.

Por un lado, de hecho, su concepción no logra reconocer el momento de infinito que, no obstante, atribuye a la finitud del sujeto humano, al *Dasein*; a pesar de la finitud del *Dasein*, su caducidad no es ella misma caduca, sino que es puesta como algo igualmente eterno, inmutable e ilimitado como el infinito. Por otro lado, la estrategia kantiana de la separación no se limita a absolutizar la caducidad de lo finito: ésta relativiza y «finitiza» al mismo tiempo la infinitud del infinito. De hecho, el infinito, concebido ahora como lo que está *más allá del límite* o más allá de los *confines* de la finitud, nos parece limitado por ese mismo confín más allá del que debería situarse. En su no lograr incluir lo finito, éste parece no ser verdaderamente infinito, sino sólo una finitud de talla más grande[13].

Ahora bien, Kant no desconoce las dificultades manifiestas aquí, pero el externalismo que es su causa no es completamente reprimido en la solución que elabora. En realidad, sería injusto atribuir a Kant una concepción del infinito como lo que está más allá del límite de lo cognoscible, y que por consiguiente es igualmente *limitado* y, por tanto, finito como nuestro humano conocimiento. Kant, de hecho, halla el infinito también *aquende* el confín, dentro del sujeto trascendental, bajo la forma del anhelo, por parte del sujeto, de trascender los límites de la propia finitud. El infinito deviene entonces una tarea, un «deber ser», un *Sollen* que hunde sus raíces en el sujeto bajo la forma del imperativo categórico o del impulso a confrontarse con las antinomias de la razón.

Hasta esta solución, no obstante, no logra en última instancia huir del destino del «falso infinito». De hecho, como señala Hegel, la modestia filosófica que profesa Kant es inconscientemente una falsa modestia; la caracterización «ne-

[13] Cfr. Id.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, cit., § 95, p. 201, tr. esp. cit., pp. 197-199.

gativa» del infinito como algo que está más allá de lo fenoménico y es incognoscible es una caracterización que no queda confinada dentro de los límites del conocimiento, sino que ya los ha sobrepasado: «en cuanto este término está en la destinación precisamente como límite, con esto el algo *se supera a sí mismo*»[14]. Y, al contrario, la idea kantiana de tender hacia el infinito –por ejemplo, en el orientarse, por parte de la voluntad, hacia el imperativo categórico– no parece lograr jamás apartarse ni siquiera un paso de lo finito. En cuanto el infinito abstracto o el *Sollen* niega una particular instancia de lo finito, inmediatamente surge otra en el horizonte. Entonces, lo que es negado son singulares finitos particulares –por ejemplo, emociones, deseos, voliciones, etc.– pero no la finitud en cuanto tal[15]. Al final, lo finito se presenta como lo verdadero, insuperable e imprescindible absoluto.

La construcción por parte de Hegel de una relación alternativa entre finito e infinito procede de modo inmanente y al mismo tiempo proporciona un ejemplo, a partir de la llamada «filosofía del sujeto», de la modalidad completamente reflexiva de justificación que vamos buscando. Hegel señala que, aunque la progresión hacia el infinito hecha posible por la doctrina de los dos reinos no logra nunca «liberar el infinito de las garras de lo finito», desde una perspectiva diferente en la continua y sisífea negación de innumerables particulares finitos se manifiesta precisamente la presencia inmanente y la potencia de la *infinitud*[16]. El proceso de recíproca evocación que une finitud e infinitud y que está presupuesto por la noción kantiana de «progreso

[14] Id.: *Wissenschaft der Logik*, cit., p. 145, tr. esp. cit., p. 169.

[15] Cfr. *Ibid.,* p. 155, tr. esp. cit., pp. 178-179.

[16] Utilizo aquí el término «infinitud» para designar la noción hegeliana del infinito inmanente, no externo. Cfr. también Ch. Taylor: *Hegel*, cit., p. 241.

infinito» no es más que la apariencia externa de la verdadera mediación entre finitud e infinitud; es decir, designa la constante transición de la finitud a la infinitud. El absoluto o infinitud es la *negatividad*, o bien el proceso a través del que cada cosa finita sale en ayuda del propio fin y, sin embargo, en esto, en su sufrir una negación de sí misma, realiza la verdad del propio ser, es decir la finitud, y por tanto también reconcilia el yo consigo mismo[17]. Parafraseando lo dicho por Giorgio Agamben: «Que el mundo no revele a Dios, esto es propiamente divino»[18], podríamos decir: que siempre lo finito no logra devenir infinito, ésta es una verdadera y propia manifestación de la infinitud dentro de la finitud. No sólo, como seguramente puede conceder Kant, no nos es posible concebir lo finito sin al mismo tiempo presuponer el infinito, pero a fin de evitar las dificultades implícitas en el concebir abstractamente el infinito, como falso infinito, éste debería ser pensado como *inmanente* en lo finito, como la realización y el cumplimiento de la finitud que es esencialmente típica de lo finito. La infinitud real está siempre *aquí*, en el *presente*, en la *realidad*. Es sólo el *falso infinito* el que se sitúa más allá de lo finito[19]. En palabras de Hegel: «Sin el mundo, Dios no es Dios»[20].

He reconstruido las argumentaciones presentes en la *Fenomenología del espíritu* y varias partes de la *Ciencia de la ló-*

[17] Cfr. G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, cit., p. 148, tr. esp. cit., pp. 172-173.

[18] G. Agamben: *La comunità che viene*, Torino, Einaudi, 1990, p. 65 [tr. esp. de José L. Villacañas y Claudio La Rocca: *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 1996, p. 60].

[19] G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, cit., p. 164, tr. esp. cit., p. 190.

[20] Id.: *Begriff der Religion*, citado en Ch. Taylor: *Hegel*, cit., p. 100 [tr. esp. de Arsenio Guinzo: *El concepto de religión*, Fondo de Cultura Económica, México 1981, p. 191].

gica porque éstas representan un extraordinario testimonio de uno de los más grandes intentos que el pensamiento moderno ha completado en dirección a una modalidad de justificación radicalmente autorreflexiva, inmanente y ejemplar.

La lección que desde Hegel se aprende es que el verdadero «trascendental» es el proceso en el que el hacerse de la subjetividad y su parte contraria reflexiva, la interpretación bajo forma de narración, llegan a una conciliación. La validez está fundada aquí de modo globalmente inmanente. Lo que queda discutible y no inmediatamente utilizable para nosotros es que Hegel concibiese su propia filosofía una vez más como una filosofía inspirada por el concepto de «necesidad» clásico y de la temprana modernidad –la necesidad del concepto– y como una filosofía capaz de comprender un proceso ideal de autocomprensión, de *Aufklärung*, que no pertenece a ningún ser concreto, ni siquiera al *Geist* «empírico» del pensamiento occidental. En esto permanece un residuo de externalismo, de no-inmanencia.

Para un planteamiento de la autenticidad sobre las cuestiones de validez en la época del pluralismo, pensar las propias condiciones de validez significa, entonces, partir de la lección de Hegel, aunque intentando evitar estos defectos. Significa justificar nuestra recuperación en clave postmetafísica de la doctrina kantiana del juicio desde la óptica de un hegelismo radicalizado, por así decirlo. El enfoque basado en la autenticidad, como hemos visto, establece una relación constitutiva entre la validez teórica y normativa, por un lado, y la autenticidad de identidades concretas y situadas, por otro, y no justifica tal relación constitutiva ni una referencia a estructuras objetivas de la subjetividad –en este caso, en referencia a una «propensión a autorrealizarse»– ni en referencia a las inevitables coyunturas en las que se verifica un contacto entre validez y autenticidad, finitud e infinitud. Recurrir a formas de justificación de este tipo, de he-

cho, significaría pretender una vez más, como todavía fue posible para Hegel, ser capaz de describir la realidad de las cosas desde un punto de vista que se sitúa por encima y más allá de la parcialidad de los juegos lingüísticos. Más bien, si queremos ser coherentes con el giro lingüístico, el enfoque basado en la autenticidad no puede no justificar su validez de forma completamente autorreflexiva, o sea, como el modo de concebir la validez que más ejemplarmente corresponde a quienes somos nosotros.

El status del discurso que expone la tesis de la autenticidad es el de un discurso «fundador» no en el sentido de la temprana modernidad, sino en el sentido postmetafísico por el que este discurso describe aquella imagen de la verdad y de la moralidad en la que nosotros –nosotros modernos de finales del siglo XX y de inicios del XXI– podemos reconocer el retrato más emblemático de lo que somos. La idea de que la ejemplaridad iluminante de la subjetividad auténtica está en la base de nuestras intuiciones sobre la validez no puede más que ser validada por el ser a su vez iluminantemente ejemplar del modo de pensar la validez que seres como nosotros pueden desarrollar. Cualquier otra estrategia de justificación, de hecho, haría enredarse involuntariamente la *tesis de la autenticidad* en una contradicción performativa. Éste es el destino, por ejemplo, del más poderoso intento en nuestro siglo para desarrollar una concepción radicalmente reflexiva de la validez después de Hegel: la filosofía del Ser heideggeriana.

La trayectoria del pensamiento de Heidegger –un pensamiento que rota alrededor de la idea de que el ser-en-el-mundo, como modalidad existencial del *Dasein*, constituye el fundamento del fenómeno primordial de la verdad[21]– en cierto sentido atestigua las dificultades que hay frente al proyecto de reflexivizar radicalmente el fundamento de la

[21] Cfr. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, cit., tr. esp. cit., p. 248.

validez. En *Ser y Tiempo* la cuestión del Ser es afrontada en clave de una dilucidación de la experiencia de existir, donde la experiencia no es analizada sobre la base de la clásica dicotomía de «esencia» y «existencia», oposición ésta que para Heidegger constituye el equivalente del «falso infinito» de Hegel, sino a partir de la experiencia misma. El Ser y el *Dasein* tienen entre ellos la misma relación que media entre infinito y finitud en Hegel. En parte, las dificultades que Hegel imputaba a la concepción kantiana de lo trascendental y al moderno subjetivismo –una concepción que reducía el infinito a una entidad finita de formato más grande– son desde Heidegger atribuidas a la metafísica occidental desde Platón al nihilismo de Nietzsche. El olvido de la cuestión del Ser consiste en ignorar la diferencia ontológica que separa los entes concretos del Ser de los entes. Tratar el Ser como un ente objetivado, como un sustrato *atemporal*: he aquí el error fundamental que conduce Occidente a comprender mal el indisoluble vínculo del Ser con el *Dasein*. De hecho, sólo en el *Dasein* habita el Ser[22]. Este vínculo indisoluble constituye el objeto de la «ontología fundamental» desarrollada en *Ser y Tiempo* y más tarde sustituida por la «historia del Ser». La naturaleza del Ser, precisamente como el infinito inmanente o el absoluto de Hegel, no se la puede comprender con un concepto o con una definición. Puede sólo ser el objeto de alusiones y puede ser hecha inteligible reconstruyendo qué quiere decir ser un ente que participa del Ser, o sea, qué significa ser un ente que es arrojado al mundo, es finito, se preocupa del propio ser, está constituido por la temporalidad y se encuentra con que tiene que afrontar la perspectiva de la propia muerte[23].

[22] *Ibid.*, pp. 21-22.

[23] Una de las más sugestivas interpretaciones de lo que es el Ser la encontramos en Rorty cuando afirma que «el Ser es aquello sobre lo que son los últimos vocabularios» (cfr. R. Rorty: *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press,

Sólo los seres humanos son entes a los que les importa la cuestión del propio ser y tan sólo los seres humanos pueden apropiarse de aquellos aspectos del mundo al que son arrojados haciéndolos «propios» o *Eigen* con *resolución* y llegando con ello a la propia «autenticidad», entendida aquí como *Eigentlichkeit*. Los seres humanos son entes particulares que al querer comprender la propia constitución, ese Ser que encuentra manifestación en su existencia, no pueden evitar tener que elegir entre autenticidad e inautenticidad. Una apropiación auténtica de este horizonte de «estar arrojado» (*Geworfenheit*) y su transformación en un «proyecto» (*Entwurf*) presupone que el *Dasein* evite buscar refugio en las representaciones compartidas propias del mundo del «se» (*Das Man*) y, en cambio, *resueltamente* elija vivir hacia la propia muerte, enfrentándose de tal modo con la

1991, vol. 2, p. 37). Como en la geometría no existe una manera independiente de caracterizar el «espacio» que no haga referencia a la concepción euclidiana o riemanniana o a alguna otra concepción geométrica todavía, del mismo modo no podemos caracterizar el Ser sin con ello articular su esencia dentro de un marco de referencia platónico, kantiano, hegeliano o heideggeriano. Rorty, no obstante, saca de esta premisa una conclusión que se sostiene solamente si presuponemos la tradicional concepción de la verdad como correspondencia. Rorty acusa a Heidegger de no tener el coraje de concluir que «la no comprensión del Ser es más o menos una comprensión del Ser más o menos verdadera» (*Ibid.*, p. 39), una conclusión –según Rorty– justificada que Heidegger contradeciría cada vez que usa la expresión «olvido del Ser» para caracterizar en clave negativa la metafísica occidental. La objeción de Rorty deja de ser pertinente si entendemos la validez (en este caso, la verdad) en términos de autenticidad. Mientras que el Ser en cuanto tal sería entonces eso de lo que se ocupan los léxicos últimos, la verdad de nuestra concepción del Ser descansa sobre su ser verdaderamente la concepción que seres como nosotros pueden abrazar auténticamente. También desde un punto de vista filológico, sin embargo, la objeción de Rorty parece estar basada en una discutible interpretación de Heidegger. Como veremos más adelante, la concepción heideggeriana del Ser es mucho más sustancial de lo que Rorty está dispuesto a admitir.

propia finitud (es decir, con la *nada* que en último término está contenida en los entes) y poniéndose en actitud de *cura* respecto al Ser que habita el mismo ente. A su vez, esta decisión de vivir «auténticamente» da lugar a la experiencia de la verdad en el sentido griego de la *aletheia* o «desvelamiento» de ese Ser que vive en el *Dasein* sin, por otra parte, coincidir nunca con ningún ente. Por un lado, la noción existencialista kierkegaardiana de una personalidad que se ha «elegido a sí misma»[24] adquiere en Heidegger una apariencia *ontológica* como *cura*. Por otro lado, la noción de verdad parece estar de algún modo «democratizada» y «concretada». La idea hegeliana de una inmanencia de lo infinito en la finitud deja de ser un simple argumento de interés filosófico y viene a ser entendida como una preocupación propia de cualquier ser humano que desee conducir la propia existencia con autenticidad. La lección de Hegel está incorporada y asimilada por Heidegger cuando evita contraponer la mortalidad del *Dasein* al horizonte infinito del Ser. Más bien, el *Dasein* se convierte en el lugar del Ser y el *pensar* adquiere el sentido de un desvelar el modo en el que el Ser es parte de los entes. Mientras que el Ser no puede ser definido del mismo modo que los entes, al menos el pensamiento puede aclarar algunos de sus aspectos constitutivos.

En la *Introducción* a *Ser y Tiempo,* Heidegger subraya que la *temporalidad* constituye el «sentido del ser del ente que llamamos Ser-ahí»[25]. Dentro de la fundamental dimensión de la temporalidad el *Dasein* descubre la «apertura del Ser». Más tarde, en la *Carta sobre el humanismo*, el aspecto constitutivo del ser es concebido de otra forma. El ser humano «emerge en la apertura del ser» mientras que el ser mismo es esta apertura «que como arrojo se ha proyectado

[24] Cfr. S. Kierkegaard: *Enten-Eller*, cit.

[25] M. Heidegger: *Sein und Zeit*, cit., p. 27.

la esencia del hombre en el "cuidado"»[26]. En este sentido el Ser es un claro, una *Lichtung*.

Y sin embargo, aquí está el problema. El *Dasein* por el que el ser se pone como *Lichtung* no es de ningún modo, al menos en *Ser y Tiempo*, el *Dasein* de ningún ente histórico. El *Dasein* de Heidegger tiene con el mundo al que es arrojado una relación «ontológico-trascendental», por así decirlo. El *Dasein* constituye el mundo, no en el sentido fichteano de «ponerlo», sino en el sentido de ser una de las condiciones de posibilidad de la existencia de un mundo. La dimensión trascendental de la relación que el *Dasein* mantiene con el mundo y con el Ser, sin embargo, es depurada por aquellos aspectos cognitivos que jugaban un papel fundamental en Kant. No es la posibilidad de conocer el mundo, sino la posibilidad de que el mundo exista, la que es trascendentalmente constituida por el *Dasein*. A pesar de esta diferencia, el *Dasein* comparte otras características con el sujeto trascendental. Por ejemplo, no está constituido por el mundo, como ocurre en cambio en las filosofías pragmatistas de James y Mead, y a pesar de lo destacado, por parte de Heidegger, de la «concreción» de su filosofía, en su imagen del *Dasein* no hay rastro de determinación material ni de la concreción del cuerpo. En su capacidad ontológica, en su constituir tanto el mundo como el Ser, el *Dasein* aparece igualmente descarnado como su homólogo trascendental; no sufre ninguna enfermedad, no tiene recuerdos de la infancia, no ha pasado a través de experiencias formativas, no tiene raíces culturales, no tiene deseos, no tiene vínculos significativos con otros conceptos, no tiene intereses materiales, no conoce la solidaridad, ni fines mundanos que puedan proyectar alguna relevancia más allá de la esfera del

[26] Id.: *Brief über den «Humanismus»* (1946), Klostermann, Frankfurt a/M, 1976 [tr. esp. de Jesús Aguirre: *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid 1970, p. 49].

«Se» y entrar a formar parte integrante del *proyecto* implícito en su autenticidad[27].

La apropiación de la muerte como la propia «posibilidad más auténtica» y como la única determinación sustantiva del *Dasein* auténtico contribuye a dar lugar, en la filosofía de Heidegger, a una peculiar noción de *autenticidad sin autorrealización*. Lo que diferencia mi muerte de la de los demás no es de ningún modo reflejado en mi propia actitud hacia la *vida*, una actitud que no aparece diferenciada de la de cualquier otro *Dasein*, el cual a su vez está igualmente y solipsistamente preocupado por su propia muerte y por convertirse en un «Yo auténtico». El vacío de contenidos de la *Entschlossenheit* con la que consigo abrazar la *cura* vuelve la existencia del *Dasein* heideggeriano uniforme como «una eternidad tan larga como una vida y encadenada en el individuo»[28]. Este vacío aparece también en los estadios sucesivos del pensamiento de Heidegger, por ejemplo cuando, en la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger rechaza atribuir ni el más mínimo interés filosófico a la función de los «valores» en el marco de la constitución de la subjetividad. Llamar a algo un «valor» quiere decir que «priva de su dignidad a lo que así está valorado»[29]. Según Heidegger, atribuir

[27] Intérpretes como Adorno, Habermas y Anders con frecuencia han insistido en el vacío de la *Entschlossenheit* a favor del ser auténticamente para la muerte. Cfr. T. W. Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit*, cit.; G. Anders: «On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy», en *Philosophy and Phenomenological Research*, VIII, 1948, pp. 337-371; J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, cit., cap. 6. Cfr. también, para tener una perspectiva diferente, H. Dreyfus: *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Boston, Mit Press, 1991; J. Taminiaux: *Heidegger and the Problem of Fundamental Ontology*, Albany, N. Y., State University of New York Press, 1991.

[28] G. Anders: *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy*, cit., p. 364.

[29] M. Heidegger: *Brief über den «Humanismus»*, cit., tr. esp. cit., p. 48.

valor en el sentido moderno del término, también cuando se trata de atribuir un valor positivo, significa inevitablemente «subjetivar» y, por tanto, cometer «la más grande blasfemia que pueda pensarse contra el ser»[30]. El *Dasein* de esta forma es privado ulteriormente de los medios legítimos para poder instaurar una relación auténtica respecto a la propia vida; éste puede reclamarse sólo a una relación constitutiva con la muerte que, no obstante, no logra tener un efecto identificador en cuanto que no incluye ningún material simbólico (valores, proyectos situados, aspectos de la identidad, etc.) que pueda volver cada muerte «única».

Pero la dificultad que vuelve el marco conceptual de *Ser y Tiempo* en última instancia inadecuado para pensar el tipo de reflexividad radical a través de la que luego es posible justificar una noción de validez ejemplar y no generalizadora es dada por el hecho de que hay verdaderamente poco o nada de reflexivo y de ejemplar en el resultado que alcanza la investigación heideggeriana. Una vez más, el ser humano es *descrito* como un ente ontológico, cuya íntima naturaleza le impone interesarse por la cuestión del Ser[31]; de la misma forma, algunos años después, en el ensayo *El origen de la obra de arte*, la esencia de la verdad será identificada con el hecho de que la verdad habita en los entes[32]. La originalidad filosófica de *Ser y Tiempo* reside en la caracterización que Heidegger propone de la subjetividad humana en términos de *temporalidad*, pero la pretensión de validez adelantada implícitamente por el discurso que dilucida el modo en el que el Ser se da, es todavía de tipo bastante tradicional.

Este marco no cambia significativamente, desde este particular punto de vista, con la transición a la fase más tardía del pensamiento de Heidegger, cuando la ontología

[30] *Ibid.*
[31] Cfr. *Ibid.*, pp. 29-31.
[32] Id.: *Die Ursprung des Kunstwerks*, cit., p. 67.

fundamental del *Dasein* cede el paso al proyecto de una «historia del Ser», un proyecto que está preparado por la reexaminación decostructiva de autores canónicos de la tradición metafísica occidental como Platón, Aristóteles, Kant, Hegel y Nietzsche. Se afirma en la «Carta sobre el humanismo»,

> El hombre, más bien, está «arrojado» por ser mismo a la verdad del ser, de tal manera que, ec-sistiendo de tal modo, cuida la verdad del ser para que en la luz del ser aparezca el ente en cuanto el ente que lo es. Si él aparece y cómo aparece, si y cómo el Dios y los dioses, la historia y la naturaleza vienen, se presenten y se ausentan; sobre todo no decide el hombre. El advenimiento del ente descansa en la destinación del ser. Pero al hombre resta la pregunta de si él encuentra lo con-veniente y destinante (*das Schickliche*) de su esencia, lo que corresponde a esta destinación (*Geschick*); pues, de a cuerdo a ésta tiene él, como ec-sistente, que cuidar la verdad del ser. El hombre es el pastor del Ser[33].

Los términos «autenticidad» e «inautenticidad» aquí están completamente disociados de cualquier dimensión *moral-existentiell* o «antropológica». Más bien, Heidegger los pone en relación con la presencia o ausencia de una «referencia "ec-stática" del hombre con la verdad del Ser»[34]. La «historia del Ser», entonces, no proporciona un punto de vista que esté de algún modo más *situado* que aquel suministrado por la «analítica del *Dasein*». Ciertamente, la *Kehre* de «Ser y Tiempo» a «Tiempo y Ser» es presentada por Heidegger como un cambio de perspectiva que permite llevar al pensamiento a esa dimensión «desde la cual está experimentado *Ser y Tiempo* y, ciertamente, experimentado desde la

[33] Id.: *Carta sobre el humanismo*, cit., tr. esp. cit., p. 27.
[34] *Ibid.,* p. 29.

experiencia del olvido del ser»[35]. Y sin embargo, la historia del Ser es poco más que la historia de los modos filosóficos de concebir el Ser, y este asunto traiciona cierto residuo de objetivismo, como si el pensamiento filosófico occidental fuera un reflejo o un vehículo de objetivismo que contrasta con el proyecto de una despedida radical de toda estrategia fundadora objetivante y «olvida el Ser».

Quizás una estrategia fundadora más completamente reflexiva puede ser tratada por la concepción heideggeriana del lenguaje como la «casa del Ser» y, por tanto, como la casa de la esencia humana[36]. De nuevo, el lenguaje no es un ente entre los otros, sino que es lo que da presencia a los entes siendo éste mismo una ausencia. El lenguaje es lo que permite a las cosas existir incluso no teniendo éste mismo existencia que tramite la existencia de las cosas. Esta función del llevar las cosas dentro del «claro» (*Lichtung*), de revelar, es ejercida principalmente por el lenguaje *poético*. Poetas como Rilke y Hölderlin, gracias a su creación de una *pietas* del pensamiento, a través de la revitalización del lenguaje, nos ofrecen sendas hacia el Ser[37]. En vez de considerar el lenguaje poético como derivado respecto al lenguaje comunicativo, Heidegger considera el uso ordinario y comunicativo del lenguaje un derivado de la originaria función desveladora del lenguaje poético. La recuperación de la fuerza desveladora del lenguaje poético se vuelve entonces –para Heidegger– en el mejor modo de recordar el Ser caído en el olvido en el mundo tecnológico, un volver a llamar en vida al Ser no *en el,* sino, *como* lenguaje y un volver a llamarlo en vida que posee una relevancia no sólo para la em-

[35] *Ibid.,* p. 24.

[36] Cfr. *Ibid.,* pp. 30-31.

[37] Cfr. Id.: *Der Weg zur Sprache*, en M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959 [tr. esp. de Yves Zimmermann: *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987].

presa filosófica, sino también para la civilización occidental en cuanto tal. Una vez más, no obstante, la peculiar ausencia de determinación propia del Ser vuelve inadecuada esta perspectiva a fin de la justificación reflexiva de una concepción filosófica de la validez. La doctrina heideggeriana del Ser es *revelada* en un lenguaje filosófico alusivo, pero se sitúa externamente respecto a la conciencia de los entes cuya experiencia debería ilustrar. No es una reconstrucción de las intuiciones del *Dasein*, sino autorizada revelación que el *Dasein* ignora a riesgo suyo.

«Aquí estamos. No podemos obrar de otra manera»

No menos que el modelo hegeliano de la justificación autorreflexiva, la «analítica del *Dasein*» y la «historia del Ser» propuestas en fases sucesivas por Heidegger aparecen marcadas por residuos de externalismo que las vuelven modelos poco prometedores para el fin de explicitar la naturaleza de la pretensión de validez implícitamente adelantada por la concepción de la validez centrada en la autenticidad. A favor de la idea de que la *tesis de la autenticidad* no puede, en última instancia, ser justificada nada más que por *nuestro* ponerla como *nuestra* tesis en torno a la validez, no es posible –si queremos seguir siendo coherentes con las premisas del giro lingüístico– evocar ningún informe general de las estructuras de la subjetividad, incluidas la co-implicación de finitud e infinitud o la temporalidad del Ser. El tipo de *reflexividad radical* y *postmetafísica* que es verdaderamente coherente con el giro lingüístico nos impone, en cambio, adoptar una estrategia diferente. Un informe filosófico de por qué es auténtico para nosotros –auténtico en el sentido de «ejemplarmente congruente con quien queremos ser»– adoptar la *tesis de la autenticidad* como reconstrucción de nuestras intuiciones respecto a la validez, debería apelar en-

tonces solamente a una narración concreta sobre nuestra identidad situada, nuestra identidad cultural e histórica de occidentales de inicios del siglo XXI. La narración que idealmente culmina con la frase «por estas razones la idea de validez como autenticidad es la única concepción que seres como nosotros pueden adoptar» –una narración sobre la que este libro puede ser entendido como una larga introducción de carácter metodológico– debe contener razones que son interpretaciones de ciertas coyunturas históricas que han contribuido a hacernos quienes somos y que podamos aclarar ciertos aspectos proyectivos de nuestra identidad, elementos que reciben su significado precisamente desde esas coyunturas, incluso sólo en el sentido de incorporar quizás la intención de subvertir sus consecuencias. El estado de semejante narración y del conjunto de razones a ésta conectadas es el de una propuesta, adelantada por un filósofo individual, para rellenar con un preciso contenido la fórmula «Aquí estamos. No podemos obrar de otra manera», o, en otro léxico, de una interpretación, también adelantada por un filósofo individual, de la noción de validez que nos es sugerida por aquella que podemos llamar nuestra «ley individual» colectiva.

¿Pero en qué sentido una interpretación o una narración de esta clase puede aspirar a una validez universal? ¿En qué sentido puede nuestra concepción de la validez poseer una relevancia que va más allá del mero representar lo que se da para que creamos en este punto de nuestra historia? En el sentido que de la congruencia ejemplar entre nuestra concepción de la validez, por un lado, y quienes somos, por otro –no menos que de la congruencia ejemplar entre Lutero y *su* concepción religiosa–, emana el mismo sentido de una «impulsión a la vida» que nos atrae hacia las grandes obras de arte de todos los estilos y de todos los tiempos.

Las razones adoptadas para apoyar nuestro «no podemos obrar de otra manera» son similares, por estatuto metodoló-

gico, a las razones, indemostrables y, sin embargo, intuitivamente apremiantes, que los críticos podrían aducir en apoyo de su percibir que un particular conjunto de caracteres impresos sobre un fascículo cosido de algunos centenares de páginas, o un particular conjunto de pinceladas sobre una tela, constituye una obra de arte. Son semejantes a las razones adoptadas por un artista para apoyar su elección de una alternativa estilística y compositiva respecto a otra, o a las razones que de los juicios constitucionales ofrecen para convencer a otros juristas de que una cierta interpretación de la constitución es mejor que otra. Se trata de razones concretas, singulares, contextuales que no pueden forzarnos a estar de acuerdo con el sentido en el que las proposiciones lógicas pueden hacerlo, pero al menos dan expresión a un sentido del término validez que en última instancia se apoya en nuestras intuiciones en torno a lo que Kant llamaría, en un léxico que Dewey podría utilizar igualmente, la «impulsión a la vida» (*Beforderung des Lebens*). Precisamente como las razones que acompañan, ilustran y vuelven inteligibles a los otros nuestros juicios sobre el logro alcanzado por las obras de arte y sobre la realización de las identidades individuales, también estas formulaciones inicialmente son concretas y finitas, pero evocan algo que es universal y no sólo local, algo que lleva consigo un indicio del infinito en virtud de su afectar a la habilidad que hemos de juzgar cuando nuestra vida es «impulsada» y cuando no lo es, habilidad que suponemos, pero que tan sólo suponemos, que es poseída también por otros seres humanos, que articulan su visión de la validez dentro de otros juegos de lenguaje, tradiciones o concepciones del bien. Es un tipo de universalidad ejemplar que no puede imponerse sobre nosotros como haría un conquistador, pero que, no obstante, nos atrae como un seductor. Un conquistador puede derrotarnos independientemente de quienes seamos, un seductor no puede seducirnos independientemente de quienes seamos: la influencia del

seductor se ejerce *sobre* nosotros, pero no *independientemente* de quienes somos.

La universalidad *sui generis* del juicio reflexionante, al que los modelos de fundación radicalmente reflexiva elaborados por Hegel y por Heidegger en último término no logran hacer justicia, se manifiesta de dos modos. Primero, cuanto más precisa sea la representación que nos formamos de nuestra identidad y también de nuestras razones para adoptar una determinada concepción de la validez que refleje quienes somos, tanto más «otros» –los miembros de otras culturas como incluso los sucesores de nuestra cultura–, entrando en contacto con nuestra concepción de la validez, serán inducidos a reconocer en esa concepción una de las expresiones más sugerentes de «todo lo que hay de humano», otra cima, todavía inexplorada, de esa «cresta montuosa de la humanidad» de la que habla Nietzsche en la segunda de las *Consideraciones intempestivas*. Y por este motivo, al buscar articular *su* sentido de la validez, estos «otros» querrán establecer un diálogo con *nuestro* modo de entenderla. Situados en un contexto diferente, los otros, querrán establecer comunicación y diálogo con nuestra visión de la validez de la misma forma que un artista dentro de una tradición estilística puede sentirse inspirado por obras ejemplarmente logradas pertenecientes a otros estilos y puede querer conciliar dos estilos o importar elementos del nuevo estilo dentro del suyo propio.

Segundo, como he intentado mostrar en el capítulo 3, nuestro juicio reflexionante, especialmente respecto a las diferentes formas de la validez, no obra como un campo totalmente abierto de posibilidades, sino que obra sobre la base de ciertas guías maestras que *orientan* nuestras valoraciones en torno a la congruencia y a la autenticidad, pero sin poder *dictar* el resultado de estas valoraciones desde los criterios que guían el juicio determinante. Estas líneas maestras –intuiciones sobre a las dimensiones de la autenti-

cidad o realización de las identidades individuales y de otro tipo– sufren también variaciones según las épocas históricas y las culturas dentro de las que las valoraciones en cuestión tienen lugar. Ahora bien, podemos suponer que si existe algo similar a «la condición humana», entonces debería ser posible articular desde «aquí» –incluso antes de que sea posible hacerlo de forma más completa a partir de un «punto de vista de la humanidad», del que hoy sólo podemos percibir contornos borrosos– un léxico que de algún modo contendrá referencias a dimensiones que, quizás combinadas de manera diferente, quizás enfatizadas de otro modo, orienten el juicio reflexionante sobre la congruencia y sobre la impulsión a la vida también «allí», y «allí» y «allí».

Para concluir, el hecho de que el ámbito de aplicación de estas razones para aceptar la idea de validez como autenticidad incluya un solo caso –nuestro caso, el de nosotros que «no podemos obrar de otra manera»– no prejuzga su alcance universalista. De hecho, la capacidad, propia de lo que es dotado de ejemplaridad, para proyectar su fuerza también fuera del propio contexto de origen no depende de un proceso de inclusión, ni de su incorporación de «principios generales» o «estructuras de la subjetividad» compartidas por todos, sino que depende más bien del excepcional grado de congruencia interna y de su ser *perfecto en sus propios términos*. La deseada fuerza transcontextual de la idea de validez como autenticidad puede ser obtenida, si queremos permanecer fieles a nuestro reconocer el «hecho del pluralismo», sólo atravesando la cualidad inspiradora propia de lo que es ejemplar. Es éste el único modo en el que *para nosotros* sigue siendo posible pensar la validez universalistamente y permanecer fieles a nosotros mismos. Al mismo tiempo, la congruencia a través de la que esta concepción de la validez adquiere su significado como concepción mejor para nosotros deriva de condiciones culturales y contingencias

históricas que escapan a nuestro control y que no podemos manipular o generar a nuestro gusto. En este sentido, en la idea de validez como autenticidad sobrevive una dimensión de necesidad. Verdaderamente «no podemos obrar de otra manera» si deseamos permanecer fieles a lo que somos.

Paradójicamente somos atraídos hacia nuestra concepción de la validez como singularidad ejemplar, y al mismo tiempo le asociamos una dimensión de necesidad, porque esta concepción representa el mejor modo de conciliar la relevancia transcontextual de la validez con nuestras convicciones respecto al pluralismo de los valores. En este recorrido a la singularidad extrema para reconciliar universalidad y pluralismo también está contenida la semilla de una plena realización del proyecto de la modernidad.

Bibliografía

Ackerman, B.: *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980, tr. esp. de Carlos Rosenkrantz: *La justicia social en el estado liberal*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

– «What is Neutral about Neutrality?», en *Ethics,* 93, 2, 1983.

– «Why Dialogue?», en *The Journal of Philosophy,* 86, 1, 1989.

– *We the People*, vol. 1, *Foundations*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991.

Ackrill, J. L.: *Aristotle on* Eudaimonia, en A. O. Rorty (ed.): *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980.

Adorno, T. W.: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1964, tr. esp. de Justo Pérez: *La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Taurus, 1982.

– *Ästhetische Theorie* (1970), ed. de G. Adorno, R. Tiedemann, Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1998, tr. esp. de Fernando Riaza: *Teoría estética*, Madrid, Taurus, 1986.

Agamben, G.: *La comunità che viene*, Torino, Einaudi, 1990, tr. esp. de José L. Villacañas y Claudio La Rocca: *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 1996.

Anders, G.: «On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy», en *Philosophy and Phenomenological Research,* VIII, 1948, pp. 337-371.

Annas, J.: *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Anscombe, E.: «Modern Moral Philosophy», en *Philosophy,* 33, 1958, pp. 1-19.

Arendt, H.: *The Life of the Mind*, San Diego, Harcourt Brace & Co., 1978, tr. esp. de Ricardo Montoro y Fernando Vallespín: *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

– *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. de R. Beiner, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, tr. esp. de María Araujo y Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959.

Aubenque, P.: *La prudence chez Aristote*, Paris, Puf, 1963, tr. esp. de M.ª José Torres: *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999.

Bauman, R. y Sherzer, J. (eds.): *Explorations in the Ethnography of Speaking*, London, Cambridge University Press, 1974.

Beiner, R.: *Political Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, tr. esp. de Juan J. Utrillo: *El juicio político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

– *Hermeneutical Generosity and Social Criticism*, en R. Beiner (ed.): *Philosophy in a Time of Lost Spirit*, Toronto, University of Toronto Press, 1997.

Bell, D.: *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, Basic Books, 1976, tr. esp. de Néstor A. Míguez: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1987.

– *The Winding Passage*, Cambridge, Mass., Abt, 1980.

Bellah, R. y otros: *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 1985, tr. esp.: *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989.

– *The Good Society*, New York, Knopf, 1991.

Benhabib, S.: «Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought», en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Mit, 1987.

– y Cornell, D. (eds.): *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, tr. esp. de Ana Sánchez: *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990.

Berger, P. y otros: *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*, New York, Random House, 1973.
– *Towards a Critique of Modernity*, en P. Berger: *Facing up to Modernity*, Hardmondsworth, Penguin, 1979.
Bernstein, R.: *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Oxford, Blackwell, 1983.
Bloom, A.: *The Closing of the American Mind*, New York, Simon and Schuster, 1987, tr. esp.: *El cierre de la mente moderna*, Barcelona, Plaza & Janes, 1989.
Blumer, H.: *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1969, tr. esp.: *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*, Barcelona, Hora, 1981.
Bubner, R.: *Handlung, Sprache, Vernunft*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1976.
Butler, J.: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990.
Calvino, I.: *Lezioni americane*, Milano, Garzanti, 1988, tr. esp. de Aurora Bernárdez: *Seis propuestas para el próximo milenio*, Madrid, Siruela, 1989.
Carnap, R.: «Meaning and Synonymy in Natural Languages», en *Philosophical Studies*, 6, 3, 1955, pp. 33-47.
Cavarero, A.: *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Roma, Editori Riuniti, 1992.
Cooke, M.: «Realizing the Postconventional Self», en *Philosophy and Social Criticism*, 21, 1-2, 1994, pp. 87-101.
– «Authenticity and Autonomy: Taylor, Habermas and the Politics of Recognition», en *Political Theory*, 25, 2, 1997, pp. 258-288.
Cortella, L.: *Aristotele e la razionalità della prassi*, Roma, Jouvence, 1987.
– *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Milano, Guerini & Associati, 1995.
Danto, A.: *The Transfiguration of the Commonplace*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981.
Davidson, D.: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, tr. esp. de Guido Filippi: *De la idea misma de un esquema conceptual*, en *De la verdad y de la inter-*

pretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje, Barcelona, Gedisa, 1990.
Deutsch, H.: «Some Forms of Emotional Disturbance and their Relationship to Schizophrenia», en *Psychoanalytic Quarterly*, 11, 1942.
Dewey, J.: *Art as Experience* (1934), New York-Berkeley, Perigee Books, 1980.
Dilthey, W.: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, Göttingen, Vandenh u.R., 1982.
Dreyfus, H.: *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Boston, Mit Press, 1991.
Durkheim, E.: *De la division du travail social* (1893), Paris, Alcan, tr. esp. de Carlos G. Posada: *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1982.
– *Les regles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1895, tr. esp. de L. E. Echevarría Rivera: *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Morata, 1968.
– *Le suicide. Étude de sociologie*, Paris, Alcan, 1897, tr. esp. *El suicidio*, Madrid, Akal, 1976.
– *Le formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, tr. esp. de Ramón Ramos: *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal, 1982.
Duvenage, P.: *Habermas and Aesthetics. The Limits of Communicative Reason*, Cambridge, Polity Press, 1997.
Dworkin, R.: *Law's Empire*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986, tr. esp. de Claudia Ferrari: *El imperio de la justicia. De la teoría general del derecho, de las decisiones e interpretaciones de los jueces y de la integridad política y legal como clave de la teoría y práctica*, Barcelona, Gedisa, 1992.
– «Liberal Community», en *California Law Review*, 77, 3, 1989, pp. 479-504.
– *Foundations of Liberal Equality*, Salt Lake City, The Tanner Lectures, University of Utah Press, 1990.
– *Life's Dominion. An argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*, New York, Knopf, 1993, tr. esp. de Ricardo Caracciolo y Víctor Ferreres: *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*, Barcelona, Ariel, 1994.

– *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996.

Erikson, E.: *Identity and the Life-Cycle*, New York, International Universities Press, 1959.

– *Childhood and Society*, New York, Norton & Co, 1963.

Fairbairn, W. R. D.: *Psychoanalytic Studies of the Personality*, London, Routledge & Kegan Paul, 1986.

Ferrara, A.: *Modernità e autenticità. Saggio sul pensiero sociale ed etico di J.-J. Rousseau*, Roma, Armando, 1989.

– «The Unbearable Seriousness of Irony», en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 16, 2, 1990, pp. 81-107.

– *The Communicative Paradigm in Moral Theory*, en D. Rasmussen (ed.): *The Handbook of Critical Theory*, Oxford, Blackwell, 1996.

– «Judgement, Identity and Authenticity: a Reconstruction of Hannah Arendt's Interpretation of Kant», en *Philosophy and Social Criticism*, 24, 2-3, 1998, pp. 113-136.

– *Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, London, Sage, 1999.

Foot, Ph.: *Virtues and Vices*, Berkeley, University of California Press, 1978.

Foucault, M.: *How an «Experience-Book» is Born*, en M. Foucault: *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, New York, Semiotext, 1991.

Frege, G.: «Über Sinn und Bedeutung», en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 1892, pp. 25-50, tr. esp. de Jesús Mosterín: *Sobre sentido y referencia*, en *Estudios sobre semántica*, Barcelona, Ariel, 1973, pp. 49-84.

Freud, S.: *Obras completas*, tr. esp. de Luis López-Ballesteros, 9 vols., Madrid, Biblioteca nueva, 1972.

Gadamer, H.G.: *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960, tr. esp. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.

Greenberg, J. R., Mitchell, S. A.: *Objects Relations in Psychoanalytic Theory*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983.

Grice, P.: *Meaning*, en D. D. Steinberg y L. A. Jakobovits (eds.): *Semantics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

Gumperz, J. y Hymes, D. (eds.): *Directions in Sociolinguistics. The Ethnography of Communication*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972.

Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1981, tr. esp. de Manuel Jiménez: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987.

– *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1983, tr. esp. de Ramón García Cotarelo: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1991.

– *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1985, tr. esp. de Manuel Jiménez: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

– *Volkssouveränität als Verfahren. Ein Normativer Begriff von Öffentlichkeit*, en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.): *Die Ideen von 1789*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1989, pp. 7-36.

– *Erlaüterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1991, tr. esp. de José Mardomingo: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000.

– *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1992, tr. esp. de Manuel Jiménez: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998.

– «Struggles for Recognition in the Constitutional State», en *European Journal of Philosophy*, 1, 2, 1993, pp. 128-155.

– «Postscript to Faktizität und Geltung», en *Philosophy an Social Criticism*, 20, 4, 1994, pp. 135-150.

– «Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism», en *Journal of Philosophy*, 92, 3, 1995, pp. 109-131.

Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes* (1806), en G. W. F. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1979, 3 vols., tr. esp. de Wenceslao Roces: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

– *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), en G. W. F. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 5, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1979,

tr. esp. de Augusta y Rodolfo Mondolfo: *Ciencia de la lógica*, 2 vols., Buenos Aires, Solar, 1982.
– *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* (1817), tr. esp. de Ramón Valls: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Porrúa, 1977.
– *Begriff der Religion*, tr. esp. de Arsenio Guinzo: *El concepto de religión*, Fondo de Cultura Económica, México 1981.
Heidegger. M.: *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Niemeyer, 1979, tr. esp. de José Gaos: *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
– *Holzwege*, Frankfurt a/M, Klostermann, 1980, tr. esp. de José Rovira Armengol: *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1979.
– *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, tr. esp. de Yves Zimmermann: *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987.
– *Nietzsche*, Pfüllingen, Neske, 1961, tr. esp. de Juan L. Vermal: *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000.
Hirsch, E.D.: *Validity in Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1967.
Höffe, O.: *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München-Salzburg, Pustet Verlag, 1971.
Honneth, A.: *Anerkennung und Mibachtung. Ein formales Konzept der Sittlichkeit*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1986.
– *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1992, tr. esp. de Manuel Ballestero: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997.
– *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1995.
Howard, R.: *From Marx to Kant*, Albany, State University of New York Press, 1985.
Hymes, D.: *Toward Ethnographies of Communication: The Analysis of Communicative Events* (1964), en P. P. Giglioli (ed.): *Language and Social Context*, Harmondsworth, Penguin, 1972.
Hyppolite, J.: *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit de Hegel»*, Paris, Aubier, 1946.
Inglehart, R.: *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton, Princeton University Press, 1990, tr. esp. de Sandra Cha-

parro: *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, Madrid, Siglo Veintiuno, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1991.
– *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton, Princeton University Press, 1997, tr. esp. de M.ª Teresa Casado: *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*, Madrid, Siglo Veintiuno, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1999.
Jacobson, E.: *The Self and the Object World*, New York, International Universities Press, 1964.
– *Depression. Comparative Studies of Normal, Neurotic and Psychotic Conditions*, New York, International Universities Press, 1971.
Jaspers, K.: *Existenzphilosophie*, Berlin, de Gruyter, 1974, tr. esp. de Luis Rodríguez Aranda: *Filosofía de la existencia*, Buenos Aires, Aguilar, 1980.
– *Die geistige Situation der Zeit* (1931), Berlin, de Gruyter, 1998.
– *Die verlorene Dimension*, Hamburg, Furche, 1962.
Jay, M.: «The Limits of Limit-Experience: Bataille and Foucault», en *Constellations*, 2, 2, 1994, pp. 155-174.
Kant, I.: *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (1786), tr. esp. de Carlos Correas: *Cómo orientarse en el pensamiento*, Buenos Aires, Leviatán, 1982.
– *Kritik der Urtheilskraft* (1790), tr. esp. de Manuel García Morente: *Crítica del juicio* (1914), Madrid, Espasa-Calpe, 1977.
Kateb, G.: *Democratic Individuality and the Meaning of Rights*, en N. Rosenblum (ed.): *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, pp. 183-206.
– *The Inner Ocean*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.
Keniston, K.: *The Uncommitted. Alienated Youth in American Society*, New York, Harcourt, Brace & World, 1960.
– *Young Radicals. Notes on Committed Youth*, New York, Harcourt, Brace & World, 1968.
Kernberg, O.: *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, Northvale, Jason Aronson, 1976.
– *Internal World and External Reality. Object Relations Theory Applied*, N. J., Jason Aronson, Northvale, 1985.

Kierkegaard, S.: *Enten-Eller* (1843), tr. esp: *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, 2 vols., Madrid, Trotta, 2002.
Klein, M.: *The Writings of Melanie Klein*, New York, Free Press, 1975, tr. esp. de V. S. de Campo, S. Dubcovsky, V. Koremblit, D. Liberman, R. Malfé, N. Rosenblat, N. Watson: *Obras completas*, 6 vols., Buenos Aires, Paidós-Horme, 1976.
– *On Identification*, en M. Klein, P. Heimann, R. E. Money-Kyrle: *New Directions in Psycho-Analysis*, New York, Basic Books, 1955.
Kohut, H.: *The Analysis of the Self*, New York, International Universities Press, 1971.
– *The Restoration of the Self*, New York, International Universities Press, 1977.
– *The Search for the Self. Selected Writings of Heinz Kohut: 1950-1978*, ed. de P. Ornstein, New York, International Universities Press, 1978.
– *How Does Analysis Cure?*, ed. de A. Goldberg, con la colaboración de P. Stepansky, Chicago, Universidad de Chicago Press, 1984.
Kojève, A.: *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit»*, Paris, Gallimard, 1947.
Koppe, F.: *Perspektiven der Kunstphilosophie. Texte und Diskussionen*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1991.
Kripke, S.: *Identity and necessity*, en M. Munitz (ed.): *Identity and Individuation*, New York, New York University Press, 1971.
Kuhn, H.: *Der Begrif der Prohairesis*, en D. Henrich y otros (ed.): *Die Gegenwart der Griechen im neuren Denken*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960.
Kuhn, T.: *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), Chicago, University of Chicago Press, 1974, tr. esp. de Agustín Conti: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
– *The Essential Tension*, Chicago, University of Chicago Press, 1977, tr. esp. de Roberto Helier: *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
Kymlicka, W.: *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1985, tr. esp. de Carme Castells: *Ciudadanía multicultural. Una teoría libe-*

ral de los derechos de las minorías, Barcelona, Paidós Ibérica, 1996.
Lakatos, I.: *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, en I. Lakatos, A. Musgrave (eds.): *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
Lara, M. P.: «Albrecht Wellmer: Between Spheres of Validity», en *Philosophy and Social Criticism,* 21, 2, 1995, pp. 1-22.
– *Moral Textures*, Cambridge, Polity Press, 1998.
Larmore, Ch.: *Une théorie du moi, de son instabilité, et de la liberté d'esprit*, en H. Grivois, J.-P. Dupuy (eds.): *Mécanismes mentaux, mécanismes sociaux*, Paris, La Découverte, 1995.
– *The Romantic Legacy*, New York, Columbia University Press, 1996.
Lasch, Ch.: *The Culture of Narcissism*, New York, Norton & Co., 1979.
– *The Minimal Self*, New York, Norton & Co., 1984.
– *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*, New York, Norton & Co., 1991.
Lewis, D.: *Survival and Identity*, en A. O. Rorty (ed.): *The Identities of Persons*, Berkeley, University of California Press, 1976.
Loewald, H.: *Sublimation: Inquiries into Theoretical Psychoanalysis*, New Haven, Yale University Press, 1988.
Lyotard, J. F.: *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979, tr. esp. de Mariano A. Rato: *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989.
MacIntyre, A.: *A Short History of Ethics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1967, tr. esp. de Roberto J. Walton: *Historia de la ética*, Buenos Aires, Paidós, 1970.
– *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981, tr. esp. de Amelia Valcárcel: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.
Mahler, M.: *Infantile Psychosis*, vol. 1 de *On Human Symbiosis and the Vicissitudes of Individuation*, New York, International Universities Press, 1968.
– y otros: *The Psychological Birth of the Human Infant: Simbiosis and Individuation*, International Universities Press, New York, International Universities Press, 1975.

– *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
Makkreel, R.: *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
– *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
Marcuse, H.: *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Boston, Beacon Press, 1960, tr. esp. de Julieta Fombona: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza, 1986.
Margalit, A. y Halbertal, M.: «Liberalism and the Right to Culture», en *Social Research,* 61, 3, 1994, pp. 491-510.
Marx, K. y Engels, F.: *Manifest der Kommunistischen Partei*, London 1848, tr. esp. W. Roces: *El manifiesto comunista*, Madrid, Ayuso, 1981.
Maslow, A. H.: *Toward a Psychology of Being*, New York, Van Nostrand Reinhold, 1968, tr. esp. de Ramón Ribé: *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del ser*, Barcelona, Kairos, 1982.
McCarthy, Th.: *Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions*, en «Cardozo Law Review», vol. 17, 1996, pp. 1083-1125.
McDougall, J.: *A Plea for a Measure of Abnormality*, New York, International Universities Press, 1980.
Mead, G. H.: *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (1934), Chicago, University of Chicago Press, 1974, tr. esp. de Florial Mazía: *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Buenos Aires, Paidos, 3.ª ed. 1972.
Menke-Eggers, C.: «Relativismus und Partikularisierung-Zu einigen Überlegungen bei R. Rorty», en *Philosophische Rundschau,* 36, 1-2, 1989, pp. 25-40.
Nagel, T.: *Aristotle on* Eudaimonia, en A. O. Rorty (ed.): *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980.
– *Equality and Partiality*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1991.
Nicholson, L. (ed.): *Feminism/Postmodernism*, New York, Routledge, 1990.

Nozick, R.: *Philosophical Explanations*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
– *The Examined Life. Philosophical Meditations*, New York, Simon & Schuster, 1989, tr. esp. de Carlos Gardini: *Meditaciones sobre la vida*, Barcelona, Gedisa, 1992.
Nussbaum, M.: *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, tr. esp.: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor Dis., 1995.
– «Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism», en *Political Theory*, 20, 1992, pp. 202-246.
– *Non-relative Virtues: An Aristotelian Approach*, en M. Nussbaum, A. Sen (eds.): *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 242-276.
– *Aristotle on Human World, Mind, and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
– *The Good as Discipline, the Good as Freedom*, en D. A. Crocker, T. Linden (eds.): *Ethics of Consumption: The Good Life, Justice, and Global Stewardship*, Lanham, MD., Rowman & Littlefield, 1996.
Pareyson, L.: *Estetica. Teoria della formatività*, Milano, Bompiani, 1988.
Parfit, D.: *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.
Parsons, T.: *The Social System*, Glencoe, Free Press, 1951, tr. esp. de José Jiménez y José Cazorla: *El sistema social*, Madrid, Alianza, 1982.
– Bales, R. y Shils, E. A.: *Working Paper in the Theory of Action*, New York, Free Press, 1953.
– y Shils, E. A. (con la colaboración de J. Olds): *The Social System* (1962), en T. Parsons, E. A. Shils (eds.): *Toward a General Theory of Action*, New York, Harper & Row, 1962, tr. esp. de Rubén H. Zorrilla: *Hacia una teoría general de la acción*, Buenos Aires, Kapelusz, 1968.
– *General Theory in Sociology* (1959), en R. K. Merton, L. Broom, L. S. Cottrell (eds.): *Sociology Today. Problems and Prospects*, vol. 1, New York, Harper & Row, 1965.

– *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1966.
– *The Position of Identity in the General Theory of Action*, en C. Gordon, K. Gergen (eds.): *The Self in Social Interaction*, New York, Wiley, 1968.
– *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1971, tr. esp. Agustín Conti: *El sistema de las sociedades modernas*, México, Trillas, 1982.
Passerin d'Entrèves, M. y Benhabib, S. (eds.): *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1996.
Rawls, J.: *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971, tr. esp. de M.ª Dolores González: *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
– «Kantian Constructivism in Moral Theory», en *Journal of Philosophy*, 88, 1980.
– «Reply to Habermas», en *Journal of Philosophy*, 92, 3, 1995, pp. 132-180.
– *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, tr. esp. de Antoni Domènech: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.
Raz, J.: «Multiculturalism», en *Dissent*, 1, 1994, pp. 67-79.
Ricoeur, P.: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, tr. esp. de Armando Suárez: *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1985.
Rieff, Ph.: *The Triumph of the Therapeutic*, Hardmondsworth, Penguin, 1973.
– *Fellow Teachers*, London, Faber & Faber, 1975.
Riesman, D.: *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale University Press, 1950, tr. esp. de Noemí Rosemblat: *La muchedumbre solitaria*, Barcelona, Paidós, 1981.
– *Individualism Reconsidered*, Glencoe, Ill., Free Press, 1963.
Rorty, R.: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, tr. esp. de Alfredo E. Sinnot: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1991.
– *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1991; tr. esp. de Jorge Vigil Rubio: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores*

contemporáneos. Escritos filosóficos 2, Barcelona, Paidós, 1993.
Russell, B.: «On Denoting», en *Mind,* 14, 1905, pp. 479-493, tr. esp. de Javier Muguerza: *Sobre la denotación*, en *Ensayos sobre lógica y conocimiento (1901-1950),* Madrid, Taurus, 1966, pp. 51-74.
Sacks, H.: *Lectures on Conversation*, ed. de G. Jefferson, Oxford, Blackwell, 1995.
Sartre, J.-P.: *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, tr. esp. de Juan Valmar: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1979.
– *L'universel singulier*, en J.-P. Sartre: *Situations IX-Mélanges*, Paris, Gallimard, 1966, tr. esp. de Eduardo Gudiño: *El escritor y su lenguaje y otros textos. Situations IX*, Buenos Aires, Losada, 1973.
Scanlon, T.: *Contractualism and Utilitarianism*, en A. Sen, B. Williams (eds.): *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
Scheler, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916), Bern, Francke, 1980, tr. esp.: *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1941.
Schiller, F.: *Kallias oder über die Schönheit: Über Anmut und Würde* (1793), Stuttgart, Reclam, 1971.
Schleiermacher, F. D. E.: *Hermeneutik und Kritik*, ed. de Manfred Frank, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1977, tr. esp. de Lourdes Flamarique: *Los discursos sobre hermenéutica*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
Schluchter, W.: *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1979.
Schnädelbach, H.: *Was ist Neoaristotelismus?*, en W. Kuhlmann (ed.): *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1986.
Schneewind, J. B.: «The Misfortunes of the Virtues», en *Ethics,* 101, 1990.
Schoeman, F. (ed.): *Philosophical Dimensions of Privacy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
– *Privacy and Social Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Searle, J.: *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, tr. esp. Luis M. Valdés: *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1990.
– *An Interview*, en J. Boyd y A. Ferrara (eds.): *Speech Acts Theory: Ten Years Later*, número monográfico de «Versus», 1982, 26-27, pp. 16-27.
Seel, M.: *Die Kunst der Entzweiung. Zum begriff der ästhetischen Rationalität*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1985.
Selznick, Ph.: *The Moral Commonwealth. Social Theory and the Promise of Community*, Berkeley, University of California Press, 1992.
Sennett, R.: *The Fall of Public Man*, New York, Knopf, 1978.
– *The Conscience of the Eye. The Design and Social Life of Cities*, New York, Knopf, 1990.
Shoemaker, S.: *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 1963.
Simmel, G.: *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1890.
– *Die Großstädte und das Geistesleben* (1903), en G. Simmel: *Brücke und Tür*, ed. de M. Landmann y M. Susman, Stuttgart, Koehler Verlag, 1957.
– *Der Streit* (1908), en G. Simmel: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, München-Leipzig, Duncker und Humblot, 1922, tr. esp.: *La lucha*, en *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Revista de Occidente, 1977, pp. 265-355.
– *Das individuelle Gesetz* (1913), en G. Simmel: *Das individuelle Gesetz. Philosophische Excurse*, ed. De M. Landmann, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1987.
Slater, Ph.: *The Pursuit of Loneliness. American Culture at the Breaking Point*, Boston, Beacon Press, 1976.
Smelser, N.: *Depth Psychology and the Social Order*, en J. C. Alexander (ed.): *The Micro-Macro Link*, Berkeley, University of California Press, 1988.
Smith, N. H.: *Contingency and Self-Identity: Taylor's Hermeneutics vs. Rorty's Postmodernism*, en «Theory, Culture and Society», 13, 2, 1996, pp. 105-120.

Sullivan, H. S.: *The interpersonal Theory of Psychiatry*, en *The Collected Works of Harry Stack Sullivan*, vol. 1, New York, Norton & Co., 1953.
– *The Fusion of Psychiatry and Social Science*, New York, Norton & Co., 1964.
Taminiaux, J.: *Heidegger and the Problem of Fundamental Ontology*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1991.
Tarski, A.: *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics*, en «Philosophy and Phenomenological Research», 4, 1944, tr. esp.: *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.
Taylor, Ch.: *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, tr. esp. de Juan J. Utrilla: *Hegel y la sociedad moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
– *What is Human Agency?*, en Ch. Taylor: *Philosophical Papers*, vol. 1: *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 15-44.
– *Die Motive einer Verfahrensethik*, en W. Kuhlmann (ed.): *Moralität und Sittlichkeit*, en W. Kuhlmann (ed.): *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1986.
– *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, tr. esp. de Ana Lizón: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidos, 1996.
– *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992; tr. esp. de Pablo Carbajosa Pérez: *La ética de la autenticidad,* Barcelona, Paidós, 1994; Introducción de Carlos Thiebaut.
– *The Politics of Recognition*, en A. Gutmann (ed.): *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
Thiebaut, C.: «Authenticity or Autonomy», en *Philosophy and Social Criticism*, 23, 3, 1995, pp. 93-108.
Tillich, P.: *Die verlorene Dimension*, Hamburg, Furche, 1962.
– *Der Mut zum Sein*, Berlin, de Gruyter, 1991.
Tocqueville, A. de: *De la démocratie en Amérique* (1835, 1840), Paris, Garnier-Flammarion, 1981, 2 vols., tr. esp. de Eduardo Nolla: *La democracia en América*, Madrid, Aguilar, 1989.

Trilling, L.: *Sincerity and Authenticity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972.
Van Dijk, T. A.: *Text and Context. Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse*, London, Longman, 1977, tr. esp. de Juan D. Moyano: *Texto y contexto : semántica y pragmática del discurso*, Madrid, Cátedra, 1988.
– *Macrostructures. An Interdisciplinary Study of Global Structures in Discourse, Interaction and Cognition*, Hillsdale, N. J., Erlbaum, 1980.
– y W. Kintsch: *Strategies of Discourse Comprehension*, London, Academic Press, 1983.
Vattimo, G.: *Ricostruzione della razionalità*, en G. Vattimo (ed.): *Filosofia '91*, Bari, Laterza, 1991.
Vollrath, E.: *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1977.
Von Wright, G. H.: *The Varieties of the Goodness*, London, Routledge & Kegan, 1963.
Walzer, M.: *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987.
– *Two Kinds of Universalism*, en M. Walzer, *Nation and Universe, The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990.
– *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994.
Warnke, G.: *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*, Cambridge, Polity Press, 1987.
Weber, M.: «Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus», en «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 20, 1905, tr. esp. Luis Legar: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1979.
– «Zwischenbetrachtung» (1915), en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, 1963, pp. 536-573, tr. esp. de José Almaraz: *Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo*, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. 1, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 437-464.
– «Wissenschaft als Beruf» (1919), en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1922, y *Politik*

als Beruf (1919), en *Gesammelte politische Schriften*, Mohr, Tübingen 1920, tr. esp. de Joaquín Abellán: *La ciencia como profesión-La política como profesión*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992.
– «Wirtschaft und Gesellschaft», en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1922, tr. esp. de José Medina, Juan Roura, Eugenio Ímaz, Eduardo García, José Ferrater: *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2.ª ed. 1964.
Wellmer, A.: *The Persistence of Modernity. Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism*, Cambridge, Mass., Mit Press, 1991.
Whitebook, J.: *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, Boston, Mit Press, 1995.
Wiggins, D.: *Sameness and Substance*, London, Blackwell, 1980.
Williams, B.: *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
Winnicott, D.: *The Maturational Process and the Facilitating Environment*, New York, International Universities Press, 1965, tr. esp. de Jordi Beltrán: *El proceso de maduración en el niño. Estudios para una teoría del desarrollo emocional*, Barcelona, Laia, 1979.
– *Home is Where We Start From. Essays by a Psychoanalyst*, New York, Norton, 1986.
– *Human Nature*, New York, Schocken Books, 1988.
– *Playing and Reality*, Harmondsworth, Penguin, 1971, tr. esp.: *Realidad y juego*, Barcelona, Gedisa, 1992.
Wright, G. H. Von: *The Varieties of the Goodness*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963.
Young, I. M.: *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, tr. esp. de Silvina Álvarez: *La justicia y la política de la diferencia*, Valencia, Universitat, 2000.

Índice analítico y de nombres

Alessandro Ferrara es profesor en la facultad de Sociología de la Universidad de Roma «La Sapienza». Es autor de *Modernity and Authenticity: A Study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau* (SUNY Press, 1993) y de *Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Modelin Contemporary Political Philosophy* (Londres, Sage, 1998).

Autenticidad reflexiva analiza la noción de validez del juicio moral después del giro lingüístico de la filosofía, en la llamada época postmoderna. Ferrara recupera el concepto aristotélico de «prudencia» y el de «juicio reflexionante» estético de Kant, para sustituir la concepción moderna de autonomía del sujeto por la de autenticidad, como fundamento de los juicios morales. Para ello analiza este concepto de autenticidad a partir de su uso en el psicoanálisis, la sociología y la teoría de la obra de arte.

En portada: Adam Clark Vroman, Pueblo of Zuni (Sacred Shrine of Taäyallona), 1899.

Las metáforas sobre Babel, a través de las que se representa a menudo la situación de la cultura de nuestro tiempo, aparecen bajo una luz diferente si reconocemos que bajo la multiplicidad de subculturas, estilos de vida, orientaciones de valor y apariencias morales que componen el cuadro de las complejas sociedades contemporáneas parece haber una visión compartida de *eudaimonía* entendida como autenticidad o autorrealización, y una manera de entender la validez que cambia el énfasis de lo generalizable a lo ejemplar.





